

La subjetividad como categoría fundante de la Teoría Crítica en Max Horkheimer

Maryluz Gómez Plata



Universidad del Norte
Departamento de Humanidades y Filosofía
Maestría en Filosofía
Barranquilla
2018

La subjetividad como categoría fundante de la Teoría Crítica en Max Horkheimer

Maryluz Gómez Plata

Trabajo de investigación para optar el título de Magister en Filosofía

Javier Roberto Suárez González

Director



Universidad del Norte

Departamento de Humanidades y Filosofía

Maestría en Filosofía

Barranquilla

2018

Dedicatoria

A mis hermanos Sonia y Omar Alonso, por ser mi soporte incondicional en todos los momentos del desarrollo de la Maestría.

Agradecimientos

Al profesor Javier Roberto Suarez González mi director, por su compromiso y dedicación con mi proyecto, por su paciencia y comprensión durante los diferentes momentos del proceso de elaboración de la investigación aquí presentada.

Al profesor Pedro Pablo Serna Serna, director de la maestría, por su disposición y preocupación permanente por mi proceso formativo, en especial por la colaboración brindada durante el proceso de este proyecto de investigación.

A Carmelina Paba y a los demás compañeros del grupo de Investigación Cognición y Educación por la preocupación permanente por mi desarrollo profesional y por alentarme siempre a sacar adelante este proyecto.

Contenido

Introducción.....	6
Capitulo 1.La pregunta por el sujeto en Horkheimer.....	15
Contextualización.....	15
El surgimiento de la pregunta por la subjetividad en el seno del Instituto de Investigación Social	17
La subjetividad no es un problema puramente psíquico sino histórico.....	25
Capitulo 2. La constitución de la individualidad en la Sociedad Burguesa.....	33
Autonomía y razón	33
Sujeto de la Ilustración	40
Capitulo 3. Pensamiento Crítico y Subjetividad	52
Conclusión	65
Referencias Bibliográficas.....	68

Introducción

Para pasar de la forma de sociedad actual a una futura la humanidad debe constituirse, primero, como sujeto consciente, y determinar de manera activa sus propias formas de vida.
(Horkheimer, 2003[1937], p.262)

Llegué a esta maestría en filosofía, como una psicóloga con pocos fundamentos filosóficos, pero que venía insuficiente la mera focalización en el individuo para llegar a comprenderlo realmente y poder contribuir de alguna manera en su bienestar. Con el acercamiento a la obra de Horkheimer a través de este trabajo de investigación logré reafirmar la necesidad de traspasar los límites de un determinado conocimiento, e identificarme con el propósito de la Teoría Crítica de establecer vínculos entre las diferentes ciencias y formas de conocimiento del hombre, conservando de igual manera el sentido filosófico de la teoría, no solo para lograr un enriquecimiento mutuo, sino principalmente para establecer fines comunes y formas de interacción dialécticas para conseguir esos fines.

Resultaba para mi atrayente una teoría que tomando como fin la sociedad en su totalidad, promoviera un trabajo interdisciplinario en el que ciencia y filosofía estuvieran dialogando, sin embargo, me cuestionaba cuál sería el lugar que ocuparía el sujeto – si es que habría un lugar- y las posibilidades de expresión de su individualidad en una teoría orientada a la sociedad. Esto, teniendo en cuenta que en muchos casos se considera al individuo y lo social como figuras contrapuestas, en las que debe sacrificarse a la una por la otra.

Me propuse entonces, comprender el lugar de la categoría subjetividad dentro de los fundamentos de Teoría Crítica, para lo cual tomé como objeto de análisis algunas de las obras de Horkheimer principalmente de la década de 1930, que surgen en el contexto de la República de Weimar y se constituyen en fundamento para el cambio de perspectiva en el trabajo del Instituto de investigación social de Frankfurt bajo su dirección.

Fue para mí fascinante el acercamiento a la obra de Horkheimer, ya que me llevaba a cuestionar aquellos ideales con los que seguramente la mayoría orientamos nuestras vidas - felicidad, libertad, racionalidad...-, pero cuyo carácter contradictorio es invisible a nuestros ojos en el tipo de sociedad en la que estamos inmersos. Toda la crítica realizada sobre aquellos ideales que fundamentan la sociedad moderna, encontraba que se resumía en una crítica a la individualidad. Mi intelección me llevaba a concluir que la manera como era entendida la subjetividad desde la Teoría Crítica, era como un instrumento que había sido perfectamente diseñado, fundamentado y promocionado por la sociedad burguesa para lograr perpetuarse, y fue así como en gran parte, lo transmití en los últimos dos coloquios realizados para dar cuenta del avance de la investigación. Era tanto el impacto que generaba en mí esa tesis que llevaba incluso a cuestionar mi profesión como psicóloga: ¿hasta qué punto las teorías psicológicas y la labor de los psicólogos están ayudando ciegamente al sistema a desvincular al sujeto del todo; a que se conciba como un ser autónomo, responsable enteramente de sí mismo y de todo cuanto le sucede; a patologizarlo cada día más con la más diversa y especializada cantidad de trastornos y síntomas que el individuo puede afrontar pero no controlar...?

Ahora bien, si las posibilidades de la sociedad dependían de que los individuos se preocuparan menos por sí mismos y más por el todo- cómo era mi intelección hasta ese momento- ¿qué sentido tendría tratar de vincular a la filosofía social con la economía, la antropología, la sociología, la psicología y la política para la comprensión de la sociedad? Y más aún ¿Qué tendría de diferente la Teoría Crítica de los postulados marxianos a los que sus autores consideraban insuficientes para explicar la sociedad? Al final gracias a la lectura del ensayo “Historia y Psicología” de Horkheimer -donde precisamente enfatiza sobre el papel de la psicología en la comprensión histórica, y la relación dialéctica entre el sujeto y el desarrollo histórico- y “dialéctica de la Ilustración” que escribió con Adorno, empiezo a entender que, no es sobre los ideales de la sociedad burguesa incluidos la subjetividad, que se dirige la crítica, sino sobre la no real materialización de estos ideales en la sociedad capitalista. De la misma manera como son escasas las conceptualizaciones en comparación con las críticas en los textos de Horkheimer, de la misma manera el propósito de la teoría

crítica, lejos de intentar establecer nuevos ideales sobre los cuales las personas deban orientar sus vidas, busca hacer un reconocimiento del sujeto en tanto cognoscente, capaz de determinar sus propios fines. Fines que en la sociedad actual ya se encuentran determinados y que plantean una relación unilateral y armónica entre lo individual y lo social. Es así que en los resultados aquí presentados busco dar cuenta de por qué la subjetividad fue en su fundación -y sigue siendo- una categoría fundamental para entender la Teoría Crítica de la sociedad iniciada por Horkheimer en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Se trata de dar cuenta cómo la sociedad en su complejidad no puede entenderse psicológica o sociológicamente, sino en un sentido dialectico, y en ese mismo sentido mostrar que la existencia individual cómo lo plantea Horkheimer (2003[1935]) “se funda en la relación racional que media entre la acción del individuo y la vida de la sociedad (p.54).

Los resultados fueron divididos en 3 capítulos: 1. La pregunta por el sujeto en Horkheimer, 2. La constitución de la individualidad en la Sociedad Burguesa, 3. Pensamiento Crítico y Subjetividad. Busqué en un primer momento identificar de donde nace el interés de Horkheimer por ahondar sobre la estructura psíquica de los individuos, y el papel que le otorga a esta dimensión dentro del estudio de la sociedad. En el segundo capítulo tomé el problema del individuo y la razón dentro de la sociedad burguesa, sobre el cual se estructura la crítica de Horkheimer al proyecto ilustrado. Y en el último capítulo quise identificar las características que desde la postura de Horkheimer tiene el pensamiento crítico como ruta de emancipación del individuo y como posibilidad de eliminación de las injusticias sociales.

1. Frente a La pregunta por el sujeto en Horkheimer (título del primer capítulo). El interés de Horkheimer por el sujeto y en particular por las características psíquicas de los trabajadores, pude rastrearlas en sus escritos tempranos, haciéndose particularmente evidente en el cambio de perspectiva que le imprime al instituto cuando asume el papel de director. Los trabajos del instituto se centraban en el estudio del movimiento obrero fundamentándose en los postulados de Marx, pero con su llegada la mirada se volcó en la filosofía social, planteando una crítica a la concepción de filosofía de la historia de Hegel y revitalizando la concepción materialista de la historia de Marx. En ese contexto de reflexión, la situación

psicosocial, cultural y económica de la República de Weimar se constituyó en objeto de estudio, haciéndose necesaria una revisión del marxismo, en la que se replantearon los objetivos del instituto, así como la comprensión que se tenía de la relación teoría y praxis, y las tareas que le competían al sujeto en esa nueva interpretación. En ese proceso jugó un papel preponderante el análisis que hace Horkheimer del rol de los miembros de la clase obrera dentro de los procesos de emancipación, rol que había sido asignado por Marx, pero que no veía posible su realización en este momento, siguiendo únicamente los postulados de este autor.

Horkheimer veía que la forma de producción en el capitalismo avanzado había empeorado las condiciones de la clase obrera, sin embargo, los intereses de lucha por la emancipación, contradictoriamente, también hayan disminuido. Esto resultaba particularmente llamativa para Horkheimer, llevándolo a considerar los aspectos psíquicos como decisivos, al considerar que los factores económicos ya no podían resolver sin más la cuestión de si, y en qué sentido, la constitución moral perteneciente al período histórico sería conservada o alterada por los miembros de las distintas clases (p. 41).

El foco de atención en los factores subjetivos, además fue influenciado por el impacto que generó tanto en Horkheimer como en otros miembros del Instituto la teoría psicoanalítica de Freud. Vieron en esta teoría la posibilidad de develar los motivos que llevaban a los individuos a perpetuar relaciones económicas que no se vinculan con sus fuerzas y necesidades (cfr. Horkheimer, 2003 [1932]). La combinación del psicoanálisis con la teoría de sociedad prometía una plena comprensión de la actitud de la totalidad” (p.136). La tarea de materializar esta idea se le delegó a Erich Fromm a través de un estudio sobre los obreros y empleados, en el que intentó encontrar correspondencia entre los rasgos de carácter, la pertenencia de clase y las ideologías políticas, lo que derivó en una clasificación de tipos de carácter según las clases sociales, la cual resultó incompatible con la visión de Horkheimer sobre los procesos sociales, ya que implicaban un cierto determinismo del sujeto que desconocía las dinámicas y conflictos través de los cuales los procesos sociales se imponen a los sujetos.

Para entender el carácter dinámico y dialectico de la relación entre el sujeto y los procesos sociales, fue importante comprender la concepción sobre la historia que orienta el trabajo de Horkheimer, en la cual el problema del sujeto se asume no solo como un problema psíquico sino histórico. Este autor se aleja de las concepciones de historia asociadas con la teoría del conocimiento de Kant y la fenomenología, además de las concepciones antropológicas, por presentar una concepción ontologizante en la que las características psicológicas del individuo, de una determinada época, son elevadas a la condición de categoría absoluta del ser; para adherirse a la concepción dialéctica de Hegel continuada por Marx - con algunas observaciones-. Desde esta perspectiva defiende la idea de una relación dialéctica que media entre la acción del individuo y la vida de la sociedad. Para Horkheimer al desligarse el aspecto subjetivo del material, la acción de los hombres carece de sentido; los individuos son exhortado a buscar algún tipo de sentido a su acción (cfr. Horkheimer, 2003 [1935]). Siendo allí donde ha actuado el idealismo buscando satisfacer esta necesidad estableciendo nuevos principios absolutos a partir de los cuales la acción obtenga su justificativo” (Horkheimer, (2003a [1935]), p.53), en esta dinámica, termina generándose una práctica de armonización de la vida, en la que la acción humana responde a un destino eterno ya predeterminado.

2. El análisis del segundo capítulo giró alrededor de la razón, categoría sobre la cual se concentraron los estudios de Horkheimer en el contexto de los años 40 junto con otros miembros del instituto, para dar cuenta del fracaso de la ilustración. Encuentran que la razón, lejos de conducir a la libertad de los individuos y al desarrollo de una sociedad justa, termino favoreciendo prácticas sociales y políticas que, bajo la fijeza de un sistema de coacción del individuo, constituyó un conjunto de dinámicas que armonizaban con los intereses de la sociedad burguesa.

Horkheimer encuentra que el concepto de razón ha mutado, pasando de ser una capacidad propia del sujeto para determinar fines que en los que se concilian el orden objetivo con la existencia humana -incluyendo el interés y la autoconservación-; a simplemente una capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado

(Horkheimer, 1973[1967], p.17), en ese sentido deja de ser una capacidad con la cual el individuo ejerce su autonomía, a ser un mero instrumento.

Características propias de la razón como la universalidad, la utilidad, y la espontaneidad, adquieren en la sociedad burguesa un sentido limitado y reducido, convirtiéndose el pensar como una actividad más dentro de un sistema con características industriales de producción. Al perder toda la espontaneidad, toda productividad, toda fuerza para descubrir contenidos de una especie nueva y de hacerlos valer “pierde lo que comporta su subjetividad” (Horkheimer, 1973 [1967], p. 66).

Para Horkheimer (2000 [1942]), la razón es solo un fetiche, una entidad mágica, más aceptada que experimentada subjetivamente. La justicia, la igualdad, la felicidad, la tolerancia que, en otra época, eran inherentes a la razón o dependientes de ella han perdido sus raíces subjetivas. Son metas y fines todavía pero no hay ninguna instancia racional autorizada para otorgarles valor y vincularlas con una realidad objetiva.

La crisis de la razón, en la sociedad burguesa se manifiesta en la crisis del sujeto. El triunfo de la razón instrumentalizada, es también el triunfo de una realidad que se enfrenta con el sujeto como absoluta y arrolladora; Las fuerzas económicas y sociales adoptan el carácter de ciegas fuerzas de la naturaleza a las que el hombre, a fin de preservarse debe dominar mediante la adaptación (Horkheimer, 1973[1967]. pp. 106-107).

El tributo a la individualidad pasó de ser el fundamento de un progreso basado en la competencia, a una estrategia sutil del capitalismo avanzado para desvincular al sujeto de una concepción colectiva del orden social. Ideales como la independencia, la felicidad, el éxito, se imponen a los sujetos como modelos de imitación colectiva; le señalan como debe actuar y pensar, y lo despojan de su capacidad para autodeterminarse.

Para Horkheimer la subjetividad se perjudica cuando el individuo decide aislarse y considerarse autónomo. Si el hombre común renuncia a la participación en los asuntos

políticos, la sociedad tenderá a retornar a la ley de la selva que borra todo rastro de individualidad. El individuo totalmente aislado ha sido siempre una ilusión. El individuo plenamente desarrollado es la realización cabal de una sociedad plenamente desarrollada (p. 145).

3. El ultimo capitulo lo he fundamentado en su totalidad en la obra más conocida de Horkheimer: Teoría tradicional y Teoría critica, donde plantea una alternativa al modelo de racionalidad de la ciencia tradicional. Este ensayo responde a la preocupación epistemológica de Horkheimer de la fisura entre el conocimiento proveniente del pensar filosófico y el proveniente de la investigación empírica, que ha conducido a una manera errónea de entender el trabajo teórico (cfr. Honneth, 1990).

Horkheimer pone en discusión no el objeto sobre el cual se dirige la teoría, sino la manera con éste es percibida. Frente a la realidad social como objeto de conocimiento, los hombres se ven a sí mismos como simples espectadores de un acontecer que tal vez puedan prever, pero no dominar. Sin embargo, en tanto la situación actual es producto de la acción humana, de la misma manera puede ser subordinada a la decisión planificada; a la persecución racional de fines. De lo que se trata es que los sujetos dejen de percibir los objetos como ajenos o exteriores a él, logrando con ello que las circunstancias pierdan el carácter de mera facticidad, en resumen, que se constituyan como sujetos de pensamiento crítico.

Para él estos sujetos son aquellos que perciben el carácter escindido de la realidad social, se identifican con la totalidad y la entienden como voluntad y razón. Reconocen la forma actual de economía y la cultura derivada de ella como producto del trabajo humano; como la organización que la humanidad se dio a sí misma en esta época y para la cual estaba capacitada. Al mismo tiempo, advierten que la sociedad es comparable con procesos naturales extrahumanos, ya que esta cultura que se basa en la opresión y la lucha, no puede ser producto de su voluntad autoconsciente. Se advierte que este mundo no es de los sujetos sino el del capital (Horkheimer, 2003 [1937], p.240).

Por eso, la Teoría Crítica se circunscribe como un esfuerzo histórico que permita proyectar la idea de un mundo en el cual se puedan satisfacer las necesidades en correspondencia con las fuerzas de los hombres. En tal sentido, “la teoría crítica no apunta en modo alguno simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a emancipar a los hombres de las relaciones que los esclavizan” (Horkheimer, 2000 [1937], p. 81).

La principal conclusión a la que se llega con este trabajo es que la Teoría Crítica planteada por Horkheimer logra hacer una verdadera reivindicación del carácter dialectico, materialista y emancipatorio de la teoría social, al considerar como fundamento de ella el papel del sujeto. Reconocer y promover la existencia de un sujeto activo, que piensa, siente y actúa, implica el establecimiento de una teoría dinámica de la sociedad. Un dinamismo que solo es posible a través de tensiones entre ese sujeto y la realidad en la que se encuentra inmerso.

Horkheimer reivindica la razón como una facultad inherente al sujeto en general que no debe estar sometida a la división social del trabajo teniendo funciones específicas y predeterminada, sino que, en tanto orientada a la totalidad, medie en la relación del sujeto con la sociedad, permitiéndole develar el carácter contradictorio de la realidad en la que está inmerso, y reconociéndola como una construcción humana comprenda la posibilidad que tiene para transformarla.

En mi papel de psicóloga El reconocimiento de la subjetividad como categoría fundante de la Teoría Crítica hace que se le asigne un lugar particular a la psicología como ciencia que ofrece un conjunto de elementos para comprender los aspectos individuales dentro de un conjunto de lo social más complejo. Mientras persistan formas de coerción social asociadas con los aspectos subjetivos de los individuos, seguirá vigente el papel asignado por Horkheimer a esta forma de conocimiento (cfr. Honneth, 2009).

Dada la amplia bibliografía de Horkheimer y de los demás autores vinculados al instituto de investigación social de Frankfurt, el trabajo aquí presentado se constituye en un esbozo del problema en el que bien vale la pena seguir profundizando. Aspectos como el lugar del

sufrimiento, el papel de la industria cultural, la dimensión ética, permitirán ampliar la comprensión de la relación entre subjetividad y Teoría Crítica.

Capítulo 1

La pregunta por el sujeto en Horkheimer

*Solo puede fundar la existencia individual el carácter
diáfano y racional de la relación que media entre la
acción del individuo y la vida de la sociedad
(Horkheimer, 2003 [1935], p.54)*

Contextualización

Se entiende por Teoría Crítica el proyecto de la llamada Escuela de *Frankfurt*, el cual se caracterizó por su interés de realizar un estudio sobre la sociedad de corte materialista, crítico y emancipatorio¹. El trabajo desarrollado por los pensadores frankfurtianos tiene hasta nuestros días como sede de sus investigaciones el Instituto para la Investigación Social [*Institut für Sozialforschung*]. Éste fue fundado por Félix Weil en 1923, junto con el neokantiano Carl Grünberg y el especialista en estudios económicos Friedrich Pollock, quienes *a posteriori* fueron sus primeros directores.

El Instituto nació con una clara orientación marxista. Así lo declaró Grünberg en el discurso inaugural de 1924². En ese momento manifestó explícitamente su adhesión al marxismo y su metodología científica y, a la vez hizo un llamado para que dicha propuesta teórica fuese el principio y el propósito metodológico que debían seguir los estudios que se desarrollaran en el Instituto. Esta adhesión implicaba entender la sociedad a partir de una concepción materialista e histórica. Para Grünberg, según lo expresado al final de su

¹ Este interés *materialista* concibe que la forma como está estructurada la actividad social imprime su sello a todas las formas de acción humana, incluida la teoría. Con base en lo *critico* se trata de desplegar la dimensión racional que está presente en la razón humana con el propósito de criticar la forma que asume actualmente la praxis social. Lo *emancipatorio* se relaciona con el interés en el establecimiento de una sociedad en la que los sujetos se puedan constituir en forma consciente y activa sus propias formas de vida (cfr. Horkheimer, 2003[1937])

² La creación oficial del instituto tuvo lugar el 3 de febrero de 1923, por un decreto del Ministerio de Educación. Empezó su trabajo en el Museo de Ciencias Naturales *Senckenberg*, y el 22 de junio de 1924 fue inaugurado el Edificio del Instituto, momento en el cual Grünberg pronunció el discurso oficial.

discurso, esta concepción debía ser eminentemente inductiva: sus resultados no reclaman validez en el tiempo, ni en el espacio, solo tienen un significado relativo, históricamente condicionado. El verdadero marxismo no es dogmático, no busca leyes eternas (Grünberg, 1924 citado por Jay, 1974).

Con base en esta postura marxista, el Instituto orientó sus estudios sobre la historia del movimiento obrero hasta el momento en que Horkheimer asumió la dirección del mismo. Las orientaciones de nuevo director hicieron que el Instituto volcase su mirada hacia la filosofía social. Para ello se planteó una crítica a la concepción de filosofía de la historia de Hegel y se revitalizó la concepción materialista de la historia de acuerdo con los planteamientos de Marx. En ese contexto de reflexión, la situación psicosocial, cultural y económica de la República de Weimar se constituyó en objeto de estudio, y su análisis se realizó a partir de una visión dialéctica que permitiera tanto la comprensión como la transformación de fenómenos sociales determinados³.

Este período de la historia de Alemania, se caracterizó por una profunda crisis económica y política que se generó como consecuencia de los compromisos que este país debió asumir luego de la firma del tratado de paz de Versalles, tras la derrota en la primera guerra mundial⁴. Una de las tesis explicativas del ascenso de Hitler al poder es el ambiente de inconformidad que generaron estas medidas económicas y políticas.

Además del ascenso del nazismo, la situación en la Unión Soviética y su consecuente consolidación del estalinismo y la derrota del movimiento obrero, en la República de Weimar, crearon un contexto que condujo al Instituto a plantear una revisión en su totalidad del marxismo y su carácter de cientificidad. Según Boron, Amadeo y González (2006) estos sucesos llevaron a que la Teoría Crítica reformulara la comprensión que ella tenía de sí

³ La República de Weimar fue el régimen político alemán constituido en 1919 luego del fin de la primera guerra mundial, y perduró hasta la llegada de Hitler al poder en 1933.

⁴ Dentro de los puntos principales de este tratado estaba: Aceptar toda la responsabilidad como causante de la guerra, perder parte de su territorio, restringir el tamaño de su ejército, pagar sanciones económicas, además de establecer unos principios de retribución esenciales para los miembros de la clase trabajadora.

misma y, en esa perspectiva, se revisara la comprensión que se tenía de la relación teoría y praxis, y las tareas que le competían al sujeto en esa nueva interpretación.

En ese proceso jugó un papel preponderante el análisis que hace Horkheimer de la clase obrera, en particular del rol de los miembros de esta clase dentro de los procesos de emancipación, rol que había sido asignado por Marx en los manuscritos:

De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue, además, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la emancipación de los trabajadores, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general (Marx, 1962 [1844], p.71)

Sin embargo, Horkheimer en su análisis encuentra que las condiciones históricas en las cuales fue planteada la teoría marxista no son las mismas que en la Alemania próxima al Tercer Reich. En principio no ve que sea posible la emancipación de la clase obrera, siguiendo únicamente los postulados de Marx.

El surgimiento de la pregunta por la subjetividad en el seno del Instituto de Investigación Social

Partiendo del supuesto de que unas condiciones históricas del capitalismo distintas a las que posibilitaron el surgimiento de la teoría marxista, también implican unas características particulares de la clase obrera y reconociendo el papel fundamental de los miembros de esta clase dentro de los procesos emancipatorios, surge la necesidad en el interior del Instituto de comprender las características que la hacen distinta en el ámbito académico de la República de Weimar, pues eso permitiría mostrar que es posible plantear un modelo teórico que dinamice la comprensión del vínculo concomitante que existe entre los sujetos –representados en su momento por los trabajadores– y la realidad social.

Pero el análisis de la relación entre las condiciones históricas y la clase obrera, lejos de llevar a Horkheimer a identificarse con las teorías que plantean una armonía entre la historia y los aspectos subjetivos del ser humano, por el contrario, busca un espacio de discusión en el cual se pueda controvertir aquellas teorías que plantean la existencia de una constitución humana unitaria como fundamento de una determinada época (cfr. Horkheimer, 2003 [1935]). Con otras palabras, se plantea la necesidad de analizar la condición de los trabajadores en un contexto histórico, pues existen disposiciones en la vida material de los sujetos que no son dadas naturalmente, sino que deben ser rastreadas en las condiciones históricas mismas.

En ese sentido, en “Observaciones sobre antropología filosófica” de 1935, Horkheimer comienza a desarrollar su argumento en contra de aquellas propuestas teóricas que tratan de mostrar los procesos humanos como si se tratase de una actividad siempre armónica, sin defectos, sin contradicciones. Por ejemplo, algunas teorías hablan de “ciudadano ateniense del siglo V” o de “*grandseigneurs* francés” para referirse a las características subjetivas de los individuos de una determinada época; sin embargo, según Horkheimer (2003 [1935]), las características de estos sujetos se definieron en combinación con la existencia de otras que provenían de diversas clases sociales: en el caso de Grecia la existencia de los esclavos, y en el de los franceses la de los campesinos, los burgueses y del proletariado. Otro argumento que muestra la falta de unidad lineal sujeto-historia es la persistencia en el tiempo de formas de reacción de los sujetos. A este respecto Horkheimer (2003a [1935]) plantea lo siguiente: “Las investigaciones realizadas acerca de los períodos de la historia europea muestran que cuando persisten antiguas formas de la existencia económica en una nueva forma de producción, también subsisten antiguas representaciones y formas de reacción psíquicas” (p.50).

En relación con las reacciones psíquicas, Horkheimer en *Ocaso*, en el aforismo “La impotencia de la clase obrera alemana”, da cuenta del cambio que ha sufrido la clase obrera en el capitalismo avanzado y cómo en sus características no se manifiesta una solidaridad

interesada en el proletariado. Según Horkheimer (1986 [1931/1934]) la situación de los trabajadores en la República de Weimar se caracteriza por una distinción entre empleados y desempleados, condición que no se daba antes de la guerra, ya que había una constante transición entre estas dos condiciones. Entonces, las preocupaciones no estaban puestas en el tener o no un trabajo, sino en las condiciones en que se daba dicho trabajo, es decir que era la clase obrera quien era objeto de ese malestar. Pero en la República de Weimar no es la clase obrera la que necesitaba del cambio más urgente, sino los desempleados que estaban en la miseria. Sin embargo, Horkheimer (1986 [1931/1934]) manifiesta que

éstos, sin trabajo, interesados de modo inmediato y urgente en la revolución, no poseen, como el proletariado de la época anterior a la guerra, la capacidad de formación y organización, la conciencia de clase y la confianza que tienen los integrados en la empresa capitalista. Por tanto, el proceso de producción capitalista ha comportado la separación del interés por el socialismo y las cualidades humanas necesarias para su realización (p.24).

En el caso de los empleados que tenían estabilidad, la situación tampoco era la ideal si el propósito era la gestación de procesos de emancipación. El contexto mostraba que los obreros se encontraban divididos en dos partidos: uno movido por el interés inmediato en el socialismo y el otro preocupado por alcanzar una clara conciencia teórica. Según Horkheimer esa división condenaba a los trabajadores a la impotencia fáctica. Los que tenían la urgencia revolucionaria no eran portadores del sustento teórico y los poseedores del conocimiento ya no portaban interés revolucionario por el miedo a ser despedidos. Esto conduce a un materialismo ciego que condena a unos a la imposibilidad de acceder al trabajo y a otros a la desesperanza. No obstante, Horkheimer (1986 [1931/1934]) manifiesta que: “No tiene sentido contentarse con la constatación de los síntomas espirituales, y actuar como si aquel que constata la situación pudiera escaparse de las consecuencias. En ambas partes existe una porción de fuerzas de las cuales pende el futuro de la humanidad” (p.24).

Son estas fuerzas en contradicción las que van a cobrar mayor atención en el Instituto de investigación. El análisis sobre las condiciones materiales de existencia, de orden marxiano, estuvo acompañado por un estudio sobre el papel que juegan las fuerzas psíquicas como elemento que puede aportar a la comprensión del problema. Así lo manifiesta el pensador de *Frankfurt* en “Historia y psicología”:

En los momentos críticos la psique llega a ser más que nunca un momento decisivo, porque los factores económicos ya no pueden resolver sin más la cuestión de si, y en qué sentido, la constitución moral perteneciente al período histórico que concluye es conservada o alterada por los miembros de las distintas clases (Horkheimer, 2003 [1932], p. 41).

El foco de atención en los factores subjetivos, además de ser motivado por el análisis de la época, fue influenciado por el impacto que generó tanto en Horkheimer como en otros miembros del Instituto la teoría psicoanalítica de Freud⁵. Vieron en esta teoría la posibilidad de develar los motivos que llevaban a los individuos a perpetuar relaciones económicas que no se vinculan con sus fuerzas y necesidades y porque tampoco veían un camino para sustituirlas por una forma de organización social más racional (cfr. Horkheimer, 2003 [1932]). Esta cuestión ya había sido manifiesta por Horkheimer (1972 [1931]) cuando indaga acerca de la relación entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psicológico de sus individuos y los cambios específicos en la esfera de la cultura que no sólo se vinculan con el legado intelectual de las ciencias y de la religión, sino que también cobija aspectos como el derecho, las costumbres, la moda, la opinión pública, los deportes, el entretenimiento, los estilos de vida, entre otros aspectos. Este fue un esfuerzo que no se enfocó en la correspondencia entre los tipos de ideología y los grupos sociales. Por el contrario, el

⁵ El interés de Horkheimer por el psicoanálisis nace a partir de la referencia que le da Leo Löwenthal (vinculado al Instituto).. A partir de ese vínculo, el Instituto Psicoanalítico de *Frankfurt* se afilió al Instituto de Investigación Social de *Frankfurt* en 1929. A este instituto se adhirieron Frieda Fromm-Reichmann, Foulkes, H. Meng y Erich Fromm. Este fue un acontecimiento importante para la divulgación del psicoanálisis, y fue reconocido por el mismo Freud a través de 2 cartas que le envió a Horkheimer en las que hace referencia a estas vinculaciones teóricas y programáticas (cfr. Delahanty-Matuk, 2015)

proyecto de Horkheimer considera a grupos específicos en sociedades específicas y en momentos específicos para analizar los aspectos económicos, psicológicos y culturales (cfr. Stirik, 1992). Para ese tipo de análisis no era suficiente la ponderación de tesis filosóficas. En palabras de Adorno, (1991 [1955]) “...se juzgó necesario completar la teoría de la sociedad con la Psicología...La intervención combinada del conocimiento de los determinantes sociales y del referente a las estructuras pulsionales predominante entre la masa, prometía una plena comprensión de la actitud de la totalidad” (p.136).

Uno de los miembros del Instituto, Erich Fromm fue uno de los encargados de materializar, a través de un estudio empírico, la nueva perspectiva de investigación social, que se enfocaba en la comprensión de las características individuales de los obreros (cfr. Fromm (2012 [1929])). Como resultado de esta aproximación, Horkheimer (2000[1936]). trató de definir una idea acerca de la estructura psíquica de la clase trabajadora. La hipótesis que planteó mostraba que existe una disparidad entre las condiciones de vida objetiva y las características psicológicas. Eso le permitió mostrar que el elemento subjetivo que determina el carácter de los individuos se deriva directamente de las condiciones objetivas materiales. Asimismo, esta investigación de Horkheimer permitió mostrar que lo subjetivo no se define únicamente con base en una discusión psicológica. Los procesos históricos, contrario a las revoluciones sociales, no afectan la infraestructura económica. Lo que se observa es que promueven la posición de la burguesía con cambios oportunos en “la esfera militar, política, jurídica, religiosa y artística” (p. 191). La sociedad burguesa tampoco ha tendido a la consecución de la felicidad de sus miembros. Hace un llamado para que cada quien salvaguarde su conservación en prácticas que defienden permanentemente el egoísmo.

Sin duda, la investigación del Instituto sobre la conciencia de los trabajadores y los empleados en vísperas del Tercer Reich, llevadas a cabo entre 1929 y 1931, además de reflejar un cambio de perspectiva teórica en la comprensión social, también iba en contra de las tendencias metodológicas en la investigación social de ese momento. El contexto filosófico y político de la República de Weimar se caracterizaba por una hostilidad anticientífica, donde el mundo académico estaba orientado hacia la crítica del naturalismo y

del cientificismo de las ciencias humanas y sociales. Se consideraba la racionalidad científica como un mecanismo de desmembramiento de lo social, además de la cuantificación en particular, como factor de detrimento de los factores subjetivos de la realidad social (cfr. Fromm, 2012 [1929]). Ejemplos de estas posturas eran la sociología comprensiva de Weber, y la psicología historicista de Dilthey.

Si bien la crítica de Horkheimer al positivismo se constituye en pieza clave de su engranaje teórico, su discusión era principalmente sobre el para qué de la ciencia, más que sobre el cómo. El valor que le otorga Horkheimer a la investigación científica, así como el lugar que ocupan los datos cuantitativos en la investigación objetiva, se debió a los hallazgos que encontró Fromm en sus investigaciones. El psicoanalista social no compartió la tesis de la degradación humana por cuenta de los procesos de cuantificación; por el contrario, trató de encontrar en los resultados de los datos cuantitativos un camino de interpretación de los arquetipos psíquicos (cfr. Fromm, 2012[1929]).

Con ayuda del psicoanálisis, Fromm (2012[1929]) sostuvo que se había creado un “un instrumento científico que permite un conocimiento abarcador del aparato psíquico del hombre” (p.24). Con base en ello debía investigarse con herramientas del paradigma psicoanalítico el “modo en que el aparato psíquico ha obrado causal o determinadamente sobre el desarrollo o la configuración de la sociedad” (p.24).

La idea de articular el psicoanálisis con el estudio de la sociedad generó una serie de interrogantes y posturas diversas entre los miembros del Instituto. De una parte, la discusión sobre qué concepto de psicología debía acompañar a los análisis sobre lo social. De otra parte, se discutía sobre el lugar que ocuparía el conocimiento psicológico en relación con las teorías económicas, filosóficas y sociológicas que caracterizaban desde su origen a los estudios del instituto. Lo cierto es que el debate se centró en la tematización de la posibilidad o no de la propuesta de una “psicología social psicoanalítica”, es decir, si de la ciencia sobre lo “individual”, de orden freudiano, se podía derivar legítimamente el contenido de la ideología y el carácter simbólico de los lazos sociales. La orientación que le dio Fromm al estudio sobre

los obreros y empleados, podía ser considerado como una respuesta afirmativa a esta cuestión. En su estudio intentó encontrar correspondencias entre los rasgos del carácter, la pertenencia de clase y las ideologías políticas. Su aproximación clasificaba a los individuos según diversos tipos de caracteres que guardaban cierta correspondencia con las clases sociales (por ejemplo, el carácter anal y autoritario aparecería como típico de la pequeña burguesía, mientras que el carácter genital y democrático sería típicamente proletario) (cfr. Maiso, 2013).

Las posibilidades de una psicología social psicoanalítica son sugeridas por Fromm (1932) en los siguientes términos: (citado por Reich, 1972):

Hay que hacer un esfuerzo por encontrar, con los medios del psicoanálisis, el sentido secreto y profundo de las formas de comportamiento que son obviamente irracionales y que se manifiestan en la religión, en las costumbres de los pueblos y en la política y la educación.... Si [el psicoanálisis] ha encontrado la clave para la comprensión del comportamiento humano en la vida instintiva y en el inconsciente, entonces también debe de estar autorizado y ser capaz de decir algo esencial sobre los motivos ocultos del comportamiento social. Porque la "sociedad" está integrada por diversos individuos que no pueden estar sujetos a otras leyes psicológicas que no sean las que ha descubierto el psicoanálisis en el individuo (pp.95-96).

Esta postura de Fromm fue motivo de discusión con Wilhelm Reich, expositor de la izquierda psicoanalítica, para quien el psicoanálisis solo debía ocuparse del comportamiento individual, y consideraba que podría servir como ciencia auxiliar para la historia o para la sociología, pero no como extrapolación directa hacia lo social. Al respecto dice:

El objeto propio del psicoanálisis es la vida psíquica del hombre socializado. La vida psíquica de las masas sólo le concierne en tanto aparecen fenómenos individuales en ella (por ejemplo, el problema del líder) y le conciernen además fenómenos del "alma colectiva", como el miedo, el pánico, la obediencia, etc., en tanto pueda explicarlos

por sus experiencias con individuos. Pero parece que difícilmente le sea accesible el fenómeno de la conciencia de clase. Problemas como el del movimiento de masas, de la política, la huelga, que son objeto de la sociología, no pueden ser objeto de su método. Consecuentemente, no puede sustituir a la sociología ni puede desarrollar por sí mismo una sociología (Reich, 1972, p.6).

Para Reich (1972) la crítica negativa del psicoanálisis que hacen los teóricos marxistas es correcta en dos puntos: En primer lugar, consideran que aplicar el psicoanálisis a los problemas sociales, abandonando su centralidad en el sujeto, lo convierte en una visión del mundo [*Weltanschauung*] psicológica, que se contrapone a la marxista. Con eso se desconoce el papel que le dio Freud a un procedimiento que no se limitaba a realizar simplemente una descripción de la vida psíquica. De otra parte, se considera que el objeto propio del psicoanálisis es la vida psíquica del hombre socializado. “La vida psíquica de la masa sólo le concierne en tanto aparecen fenómenos individuales en ella, pero lo que sí puede lograr es convertirse en una “ciencia auxiliar de las ciencias sociales” (Reich, 1972, p.6).

Las diferencias con Fromm respecto a su forma de aplicar el estudio psicoanalítico a la comprensión social no solo se presentaron con otros psicoanalistas, sino con el mismo Horkheimer. Según Maiso (2013) mientras que Fromm se alejaba progresivamente de Freud y de la teoría de la libido, los acontecimientos político-sociales de finales de la década de 1920 y comienzos de la década de 1930 llevaron a Adorno y a Horkheimer a adoptar posiciones cada vez más ortodoxas en materia freudiana, aunque sin disolver sus reservas respecto al psicologismo con que Freud concebía los procesos sociales.

El problema que planteaba el análisis de Fromm, es que era incompatible con la visión dialéctica que Horkheimer tenía de los procesos sociales. Aquellas tipologías de caracteres sociales esbozadas por Fromm resultaban sociologizantes, y no admitían una mediación entre los procesos sociales y los procesos psicológicos. Si bien estas taxonomías permitían explicar algunos fenómenos sociales, desconocían las dinámicas y conflictos a través de los cuales los procesos sociales se imponen a los sujetos (cfr. Maiso, 2013).

De igual manera las tipologías de Fromm implicaban un cierto determinismo del sujeto, que no era coherente con los propósitos del psicoanálisis, ni de la Teoría Crítica, que en medio del reconocimiento de que hay una realidad que se impone a los sujetos, ven en la actividad propia del sujeto la posibilidad superar el carácter escindido y desgarrado que lo caracteriza (cfr. Honneth, 2009)

La subjetividad no es un problema puramente psíquico sino histórico.

La consideración de factores subjetivos en la comprensión de la sociedad implica que se constate la existencia de una nueva perspectiva teórica sobre lo social en la que se reconocen los factores económicos como algo vinculado con las condiciones propias y particulares de las clases sociales en un momento histórico específico (cfr. Horkheimer, 2003 [1932]). Eso no significa que el trabajo de Horkheimer en la década de 1930 se ajuste a una percepción de la sociedad con base en una perspectiva subjetivista.

En este apartado se analiza cómo Horkheimer, sin adherirse a las teorías subjetivistas de la historia, va delineando una ruta en la que sea posible pensar al mismo tiempo el desarrollo de la sociedad y el del sujeto. Se trata aquí de poder identificar cuál es la concepción de la historia que orienta el trabajo de Horkheimer para entender el papel que le otorga al sujeto y a su estudio dentro de una teoría de la sociedad. Para ello se toman como referencia los artículos “Historia y psicología” de 1932 y “Observaciones sobre antropología filosófica” de 1935. En ellos se expresa el carácter de unilateralidad que le confieren la filosofía de la historia, la ciencia histórica y la antropología a la relación entre sujeto e historia. Con base en un estudio que se soporta en la visión dialéctica de Hegel y del materialismo histórico de Marx, Horkheimer analiza los factores que podrían determinar una idea de sujeto en la perspectiva de la Teoría Crítica de la sociedad.

El análisis de la relación sujeto-historia-sociedad implica, en primera instancia, la identificación del concepto de historia que subyace en los sistemas filosóficos. Allí se infiere que hay posiciones heterogéneas sobre la historia, entre las cuales se distinguen principalmente dos posturas: de una parte, la que provenía de los sistemas definidos a partir de la teoría del conocimiento de Kant en la que la experiencia del mundo depende de la estructura cognitiva del sujeto cognoscente. Con base en este presupuesto, la investigación sobre la historia se sostuvo sobre el principio de que la experiencia histórica se desarrolla de la misma manera que se definen los criterios de la investigación científica. Con otras palabras, la historia era entendida a partir del análisis de los métodos mismos de la investigación. Para Horkheimer (2003 [1932]) el factor común denominador de los sistemas filosóficos que se sostienen sobre esta idea es “alcanzar el sentido de la naturaleza, el arte, la historia...apoyándose en un análisis de las formas de conocimiento correspondientes” (p.22). Así, se plantea que el mundo y su interpretación tienen un origen subjetivo, una posibilidad que se ajusta a las funciones del sujeto cognoscente.

La segunda postura, cuyo fundamento se rastrea en la escuela fenomenológica, concibe un nuevo concepto de historicidad. Si bien, en el interior de esta escuela hay diferentes formas de entender la historicidad, para Horkheimer la propuesta más adecuada es la de Heidegger⁶. Para él, afirma Horkheimer (2003 [1932]), “historicidad significa una forma de acontecer el ser, y la filosofía tiene que reconocer al hombre (*Dasein*, «existencia») como la localización, como el «ahí» (*Da*) del ser” (p.23). La historia adquiere sentido como forma del saber histórico.

⁶ Al interior del grupo, Marcuse había hecho un aporte relevante sobre la relación entre la fenomenología y el materialismo histórico, a propósito del concepto de historicidad. En la interpretación de este pensador, la fenomenología del *Dasein* humano debía desplazarse hacia la propuesta de una concreción dialéctica en la que la estructura de lo esencial se manifiesta, con base en la contribución del método dialéctico, se valida en sus formas y figuras concretas. Según Marcuse (2010 [1928]), “El valor existencial propio es la verdad de la existencia como adecuación del existir respecto a su posibilidad propia. También la posibilidad propia es recibida del ligado histórico” (p. 113). En ese proyecto es un imperativo analizar la situación socio-histórica en la que se encuentra la persona. Con otras palabras, es una exhortación a comprender las diferentes formas de existencia [*Daseinformen*] que se relacionan con la historia propia y las maneras del actuar histórico propio. Eso significa que, en correspondencia con la Teoría Crítica, las formas de existencia deben analizarse como sistemas sociales que deben ser objeto de la crítica misma.

La postura de tradición kantiana y la postura de la tradición fenomenológica tienen en común su desconocimiento de la dimensión material de la existencia humana. Al respecto, Horkheimer (2003[1932]) plantea la siguiente objeción: “Pero ocurre que el tratamiento de la historia exterior hace comprensible la respectiva existencia humana de modo similar a como el análisis de las respectivas existencias condiciona la comprensión de la historia” (p.24). Para Horkheimer la historia real no puede ser un mero derivado de la existencia del ser como simple condición epistemológica o como expresión de la interpretación ontológica.

Ahora bien, ¿qué consecuencias conlleva la omisión de esa condición material de la historia real humana? En la medida en que la producción y reproducción de la vida social no se relacionan con los aspectos materiales, queda abierta la puerta para que el mecanismo económico actúe ciegamente cual fuerza de la naturaleza. Al desligarse el aspecto subjetivo del material, la acción de los hombres carece de sentido; los individuos son exhortados a buscar algún tipo de sentido a su acción (cfr. Horkheimer, 2003 [1935]). La preocupación de Horkheimer se justifica por el hecho de que “el idealismo ha buscado satisfacer esta necesidad estableciendo nuevos principios absolutos a partir de los cuales la acción obtenga su justificativo” (Horkheimer, (2003a [1935]), p.53). En esa perspectiva, el pensamiento proyecta relaciones conceptuales que le otorgan un sentido a la vida humana. Sin embargo, en esa dinámica, termina generándose una práctica de armonización de la vida, en la que la vida humana responde a un destino eterno ya predeterminado. El peligro de esta postura idealista radica en que no cuestiona las contradicciones de ese orden existente.

Las cosmovisiones idealistas y su concepción de la historia, no tienen una relación prometedora con la psicología. En ese sentido, por ejemplo, Rickert, (1913, citado por Horkheimer, 2003[1932]) –el teórico neokantiano de la historia–, considera que “las esperanzas que se ponen en un avance de la ciencia histórica por medio de la psicología, o aun del psicologismo, como testimonios de un pensar que ha permanecido completamente ajeno a la esencia lógica de la historia” (p. 24). Asimismo, Fichte había afirmado que la psicología “no es nada” (p. 24). Esto se debe a que el sujeto que se proponía en estas interpretaciones tenía un carácter absoluto, único e inmóvil. Frente a este planteamiento la

psicología se hace innecesaria.

La visión idealista estaba acompañada por una concepción de la antropología filosófica. Al respecto, Horkheimer cuestiona el planteamiento de Scheler en la medida en que la antropología no puede mostrar con precisión, al modo de la ciencia, lo que es la estructura del ser humano. No hay una única manera de comprender las obras y producciones específicas de los seres humanos, pues eso sería equivalente a negar la condición dialéctica de esa construcción. Esta rigidez conceptual “contradice el carácter dialéctico del acontecer con el cual está entretejida en todo tiempo la estructura fundamental del ser de grupos e individuos” (Horkheimer, (2003 [1935]), p.52).

Según Horkheimer tanto la filosofía existencial como la antropología filosófica desconocen el carácter dialectico de la historia. En consecuencia, se presenta una concepción ontologizante en la que las características psicológicas del individuo, de una determinada época, son elevadas a la condición de categoría absoluta del ser⁷.

Horkheimer se acoge a una concepción de la historia que relaciona al individuo con la sociedad y la naturaleza. Al respecto dice: “si bien, de ningún modo puede considerarse la historia como despliegue de una esencia humana unitaria, sería igualmente ingenua la fórmula fatalista inversa, a saber: que el curso de las cosas está dominado por una necesidad independiente de los hombres” (Horkheimer, 2003 [1935], p.53). La primera expresión de la concepción dialéctica de la historia la rastrea Horkheimer por medio de Hegel.

Para Hegel, la labor de la reflexión filosófica sólo es posible a partir del conocimiento de la lógica dialéctica, de la Idea y sus momentos. Es así, como “la forma filosófica de considerar la historia no consiste en otra cosa que en aplicar al mundo humano la convicción de que el poder de la Idea se realiza y se despliega en la realidad” (Horkheimer, 2003 [1932],

⁷En el próximo capítulo el estudio se focaliza en el sujeto moderno. Allí la autonomía, entendida como categoría fundamente del mismo, se concibe como una de las características de los individuos de la sociedad burguesa y que, en consecuencia, permite hablar en propiedad de constitución de la subjetividad .

p.25). Los periodos históricos y la forma de organización de los hombres, que la ciencia histórica dilucida, expresan las épocas del desarrollo de la Idea; el espíritu del pueblo, concebido como un resumen de particularidades. La lucha de las naciones ahora cobra sentido de juicio universal y deja de ser concebida como enfrentamientos con desenlaces aleatorios.

Aunque sea arbitraria la actuación de los hombres, para Hegel no es arbitrario el desarrollo de la historia. Este responde al desarrollo de la Idea. La conciencia de la Idea es algo desconocido para los individuos. Los intereses egoístas son solo un medio para alcanzar el fin último de la historia universal. En este sentido, con todo lo relevante que pueda ser el despliegue de la libertad y la lucha de los individuos en el curso de la historia, para Hegel es irrelevante, incluso subalterno, hacer una indagación sobre la estructura psíquica de tales hombres, pues “el verdadero poder que prevalece en la historia no se puede comprender, en lo fundamental, ni desde la psique del individuo ni desde el psiquismo de la masa” (Horkheimer, 2003[1932], p.26).

El punto de vista de Hegel no es suficiente en este análisis. Marx introduce específicamente el carácter dialéctico de la historia en la medida en que incorpora la concepción materialista de éste. Está en desacuerdo con la idea de que haya un conocimiento lógicamente ordenado con anterioridad a la historia (cfr. Horkheimer, 2003[1932]).

De acuerdo con la interpretación materialista, la historia ya no se sostiene con el principio de que el motor de la misma es unívocamente el desenvolvimiento del espíritu, sino que la vida humana es determinada por condiciones que dinamizan la historia. En ese sentido, por ejemplo, Horkheimer destaca que “La legalidad que hay que descubrir en la historia...es producida por el pensamiento...como reflejo de la estructura dinámica de la historia” (Horkheimer, 2003 [1932], p. 28). De otra parte, esta iniciativa responde a uno de los vacíos que se plantean en la teoría de Hegel, en la medida en que explica las causas reales por las cuales formas más diferenciadas del Estado y de la sociedad son reemplazadas por otras. Hegel había sugerido que los estados eran remplazados por aquellos que tenían una

representación más adecuada de la Idea; sin embargo, no explicaba cómo era eso posible esa dinámica.

De acuerdo con la concepción materialista, es decir, económica de la historia, “el mantenimiento y renovación de la vida social...impone...un determinado ordenamiento social de los grupos” (Horkheimer, 2003 [1932], p. 29). Éste ordenamiento es prescripto por las funciones que deben desarrollarse en el marco del proceso económico y éste se corresponde a las capacidades humanas. Al respecto, afirma Horkheimer (2003 [1932]):

Si, por medio del crecimiento de las capacidades humanas productivas, resulta posible una forma nueva de producción que podría satisfacer mejor la comunidad que la forma antigua, la subsistencia de la estructura social dada...impide que la nueva forma de producción se extienda con carácter dominante. De aquí resultan las tensiones sociales que se expresan en las luchas históricas y que, en cierto modo, constituyen el tema básico de la historia universal (Horkheimer, 2003 [1932], p. 29-30).

Para Horkheimer (2003[1932]) esta teoría de la historia, resulta ser la adecuada, siempre y cuando esta oposición entre fuerzas humanas y estructura social, que sustenta la dialéctica de la historia, no sustituya las investigaciones que se hacen sobre la realidad concretas ni tampoco sea elevada a categoría configuradora del futuro. Ya que, de ser así, perdería el carácter teórico-crítico y podría convertirse en una metafísica dogmática.

Una vez concebida esta teoría, entonces las categorías económicas o materiales, y no las psicológicas, son las determinantes del conocimiento histórico. En este sentido, plantea Horkheimer (2003 [1932]) que “de ciencia fundamental la psicología pasa a ser auxiliar - pero indispensable- de la historia” (p.30). Esta teoría dialéctica deja de ocuparse del hombre en general, y se interesa en cada época en particular para determinar las fuerzas anímicas que despliegan los individuos. Allí se analizan los factores psíquicos que promueven su

desarrollo individual y social, y aquellas tendencias estables que afectan la constitución psíquica de individuos, grupos, clases, razas y naciones. En últimas, se concibe el estudio como la interpretación de la estructura de un todo social.

Teniendo en cuenta esta postura, ¿qué dice Horkheimer sobre el sujeto?

Si bien el objeto de la psicología se halla de tal modo entrelazado con la historia, el papel del individuo no se diluye en meras funciones de los vínculos económicos. La teoría no niega el significado de las personalidades de alcance histórico-mundial, ni la importancia de la constitución psíquica de los miembros de los diversos grupos sociales (Horkheimer. 2003 [1932], p.30).

De hecho, considera que sólo es posible sostener la teoría, a saber: que el obrar histórico de hombres y de grupos humanos está determinado por el proceso económico, a través del reconocimiento de los cambios en la estructura psíquica de los individuos en un determinado momento histórico. Para Horkheimer “el valor de una teoría es dependiente tanto del estado de la historia como del papel que un ser humano represente en ella” (Horkheimer, (2003 [1935], p.40)

Ahora bien, al aplicar la teoría a la situación de su contexto histórico, Horkheimer (2003 [1932]) encuentra que, en vez de transitar a formas de organización más racional, los hombres mantienen relaciones económicas que no responden a las fuerzas y necesidades del momento. La explicación para esto es que la acción humana, en términos sociales, no está determinada por el conocimiento sino por una dinámica de impulsos que falsean la conciencia. Según Horkheimer (2003 [1932]) “cuanto menos la acción surge del conocimiento de la realidad e, incluso, lo contradice, tanto más necesario es descubrir en el plano psicológico, las fuerzas irracionales que determinan coercitivamente al hombre” (p.32).

En este mismo sentido, cuanto más la acción histórica de los hombres y de los grupos

humanos se halla motivada por el conocimiento, tanto menos el historiador ha de recurrir a explicaciones psicológicas. Es en ese momento que acontece la realización del carácter racional de la acción histórica. Para Horkheimer (2003 [1935]) esta racionalidad obliga a lo siguiente:

...en lugar de una multiplicidad de actos individuales, libres en apariencia, sobreviene una sociedad que conscientemente busca proteger y desplegar su vida contra el poder amenazador de la naturaleza... Los hombres satisfacen sus cambiantes necesidades y deseos y se defienden de la muerte, no porque crean que con ello obedecen a un imperativo absoluto, sino porque persisten el anhelo de felicidad y el horror a la muerte (p.54).

Lo que pone en evidencia Horkheimer es que el carácter racional que determina la posibilidad de coexistencia de la subjetividad y de la acción social no depende exclusivamente del sujeto y sus actos individuales, ni tampoco de un determinado concepto de hombre, o espíritu del mundo. Depende de la relación dialéctica que media entre la acción del individuo y la vida de la sociedad. Para Horkheimer solo ésta racionalidad es la que le confiere fundamento a la existencia individual. Como él mismo afirma, “La racionalidad de esta relación es el único sentido del trabajo” (Horkheimer, 2003 [1935], p.54).

Capítulo 2

La constitución de la individualidad en la Sociedad Burguesa

El sí mismo, completamente atrapado por la civilización, se disuelve en un elemento de aquella inhumanidad a la que la civilización trató de sustraerse desde el comienzo. Se cumple el temor más antiguo: el de perder el propio nombre.
(Horkheimer y Adorno, 1998 [1944-1947], p. 84)

Autonomía y razón

La razón se constituye en la categoría más importante para concebir la condición humana dentro de la civilización occidental. En este sentido, se constituyó en el objetivo del proyecto ilustrado cuyo principio era la soberanía de la razón. Para Kant ese es el fin de la historia: la victoria de la razón. Esta soberanía se constituía en garantía de otras condiciones humanas tales como la justicia, la libertad y la verdad (cfr. Horkheimer, 2000 [1942]).

Con el progreso de la razón, entendido como desarrollo técnico y científico, y en contravía de las promesas del proyecto ilustrado, los miembros del Instituto de Investigación de *Frankfurt* encuentran que la razón, lejos de conducir a la libertad de los individuos y al desarrollo de una sociedad justa, termino favoreciendo prácticas sociales y políticas que, bajo la fijeza de un sistema de coacción del individuo, constituyó un conjunto de dinámicas que armonizaban con los intereses de la sociedad burguesa.

La tarea que emprende Horkheimer junto a Marcuse y Adorno consiste en desentrañar el origen, las características y las consecuencias que ha traído consigo esta dinámica de la razón que había sido promovida por el pensamiento burgués. Con ello los frankfurtianos

denunciarían el fracaso de la ilustración por cuenta de lo que Horkheimer llamaría con propiedad la “razón instrumental”.

La razón, tal como se entiende en la modernidad, según Horkheimer, se asocia con el criterio de utilidad. Todo pensamiento demuestra que se lo piensa con razón, si muestra las herramientas con las cuales su uso satisface un fin específico. Así, por ejemplo, “El pensar debe medirse con algo que no es pensar; por su efecto sobre la producción o por su influjo sobre el comportamiento social” (Horkheimer, 1973 [1967], p.61). El pensamiento se valora de acuerdo con un criterio propagandístico. Todo hombre razonable debe estar en las condiciones de discernir aquello que le es útil. Para ello hace uso de su capacidad de clasificación, conclusión y deducción, pero “sin reparar en qué consiste en cada caso el contenido específico, o sea, el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante. Esta especie de razón puede designarse como *razón subjetiva*” (Horkheimer, 1973 [1967], p.15).

La capacidad de discernimiento para esta forma de razón se enfoca en la determinación del carácter de utilidad de un determinado procedimiento, mas no de los fines. Estos se sobreentienden y no son objeto de discusión. En el caso que se dirija a los fines, estos son examinados en función de la utilidad que tiene para el sujeto en función de su autoconservación.

Pero esta manera de concebir la razón en la sociedad occidental no fue siempre de este modo. Según Horkheimer (1973 [1967]),

Durante mucho tiempo predominó una visión de la razón diametralmente opuesta. Tal visión afirmaba la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo⁸....El grado de racionalidad

⁸ La razón objetiva, implica atribuir conciencia a las relaciones entre los hombres, las clases sociales, las instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones. Esta razón objetiva fundamentó grandes sistemas filosóficos como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán (cfr. Horkheimer, 1973 [1967])

de la vida de un hombre podía determinarse conforme a su armonía con esa totalidad....Tal concepto de la razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes. El énfasis recaía más en los fines que en los medios. La ambición más alta de este modo de pensar consistía en conciliar el orden objetivo de lo “racional” tal como lo entendía la filosofía, con la existencia humana, incluyendo el interés y la autoconservación (Horkheimer, 1973 [1967], pp. 16-17).

Esta forma de razón se fundamenta en la capacidad del sujeto para pensar. La idea era preservar un mecanismo que garantizara la capacidad crítica del sujeto. Los términos con que se designaba la razón eran de carácter subjetivo, aun cuando se dirigieran a la búsqueda de intereses supraindividuales. Sin embargo, la pretensión de completa autonomía de la razón se fue delimitando. En el momento en que se denuncia a la mitología, a pesar de que era un producto del sujeto, como una falsa objetividad, progresivamente el pensamiento griego fue instaurando conceptos que al parecer eran adecuados de antemano. Por ejemplo, el mundo de las ideas de Platón es una forma de objetividad absoluta que, si bien está unida al pensamiento, para Horkheimer (1973[1967]) “se sitúa en última instancia más allá de la facultad de pensar” (p.19).

Teniendo en cuenta lo anterior y refiriéndose al estado de la razón en el proyecto ilustrado, Horkheimer (1973[1967]) plantea que

La actual crisis de la razón consiste fundamentalmente en el hecho de que el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante, o bien comenzó a combatirla como ilusión. Este proceso se extendió paulatinamente, abarcando el contenido objetivo de todo concepto racional (p.19).

En este estado de cosas la razón tiene una actividad reducida en la medida en que la gran mayoría de las preguntas que antes sustentaban su actividad ahora en la modernidad ya están resueltas. Ya no es necesario discernir si un objetivo es adecuado o no. Ya no se requiere de la intervención de la razón para determinar nuestros ideales, la forma de actuación, las propias convicciones o para conducir la ética y la política. Todas nuestras decisiones, en últimas, “han de ser asunto de elección y de predilección y pierde sentido el hablar de la verdad cuando se trata de decisiones prácticas, morales o estéticas” (Horkheimer, 1973[1967], p.19). La razón pierde su autonomía, se autoliquida como medio de comprensión ética, moral y religiosa y con esto queda reducida a un mero instrumento.

Las características que guarda la razón subjetiva han sido asumidas y promovidas en la época más reciente por las corrientes filosóficas del pragmatismo y el positivismo. El pragmatismo acentúa el carácter instrumental, poniendo el valor operativo de dominio sobre el hombre y la naturaleza como criterio único. Por su parte, el positivismo acentúa el carácter formalista de la razón, es decir, ya no se relaciona con un contenido objetivo. La generalidad es puesta como un propósito; sin embargo, las nociones generales desde el positivismo son reducciones de síntomas comunes de varios ejemplares. Esta forma de funcionamiento de la razón permite ahorrar tiempo y generaliza la aceptación de las nociones producidas. Para Horkheimer (1973[1967]) “Es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometándose a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción” (p.32).

Esta reducción a instrumentalización de la razón mantiene la acción humana orientada a fines que liquidan las tesis de la metafísica de orden racionalista⁹. Eso se fue gestando a través de diferentes posturas de la filosofía burguesa, dentro de las cuales está el liberalismo. Horkheimer cita a Locke (1999 [1690]), uno de sus principales representantes, para mostrar cómo el concepto de razón fue mutando su definición. En ese sentido, señala que la palabra

⁹ La tesis metafísica racionalista, implicaba poner en primer plano la libertad y la confianza en la propia razón. A partir de eso el Estado y la moral se debían construir del mismo modo y siguiendo los procedimientos de los proyectos matemáticos.

razón tiene en inglés diferentes significados: a veces se entiende como los principios correctos y claros, a veces se refiere a las deducciones claras y honestas, y a veces a la causación, especialmente la causa final. Lo que encuentra Horkheimer, 2000 [1942]) es que Locke retoma en sus planteamientos todas las acepciones del término, pero prescinde de la causa final. Así, plantea cuatro niveles de la actividad de la razón: El descubrimiento de nuevas verdades, su ordenación sinóptica, la constatación de sus relaciones y la derivación de sus consecuencias. De esta forma lo que antes era el proceso de la razón para llegar a un fin ahora se constituye en un fin en sí mismo.

Para el liberalismo basta con que cada individuo oriente su capacidad de razonamiento hacia su propio beneficio para que se despierte el interés de movilizar el progreso de la colectividad. Sin embargo, dice Horkheimer (2000 [1942]), “los fines humanos no se encuentran inmediatamente en la naturaleza” (p.92): La persecución de los fines individuales está mediada por la sociabilidad. “Sólo a través de las instancias sociales los individuos logran satisfacer sus necesidades naturales” (p.92). Nacemos siendo dependientes de otros, nuestra supervivencia es dependiente. Esa relación de individuo con el todo social que se daba casi de manera instintiva, ahora en la sociedad burguesa está mediada por el beneficio.

El carácter pragmático que se le ha otorgado a la razón no es un distintivo de la razón burguesa, sino que ha sido inherente a su definición durante todo el desarrollo del pensamiento occidental. En ese sentido afirma Horkheimer (2000 [1942]):

Incluso el idealismo griego era pragmático. Sócrates declaraba que lo bueno es lo mismo que lo útil, y que lo bello es lo mismo que lo aprovechable, y Platón y Aristóteles lo siguieron en esto. Pero si bien es cierto que afirman que la utilidad es el principio de la razón, no menos cierto es que a este principio anteponen el de totalidad...lo que importa no es en absoluto un grupo, sino el bienestar de la colectividad. Sin la colectividad el individuo no es nada. La razón es el modo en el que el individuo establece con sus acciones el equilibrio entre su propio beneficio y

el de la colectividad (p.93).

La relación de la autonomía y la razón, de acuerdo con la postura de Horkheimer, no ha de entenderse como autonomía del individuo para la consecución de sus propios fines, sino como autonomía de la razón para determinar y discernir sobre los fines que ella misma ha de perseguir. El estado de la razón en el pensamiento burgués es completamente inverso. Se promueve la autonomía del sujeto en la satisfacción de sus necesidades y con esto se borra su interés en fines colectivos, lo cual es, en última instancia, lo que permitiría satisfacer las necesidades individuales.

Atribuir a la razón la capacidad para pensar en la totalidad implica darle autonomía al sujeto pensante para que discierna sobre las formas más adecuadas de acción.... Por el contrario, cuando la razón resulta ser “la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado” (Horkheimer, 1973[1967], p.17), el pensamiento *per se* no puede tener tal capacidad de discernimiento. En la teorización burguesa de la razón, por ejemplo, el pensamiento sirve para lograr cualquier aspiración particular, sin importar sus implicaciones prácticas. Las estructuras de la vida social e individual deben ser determinadas por otras fuerzas y la razón se constituye en instrumento de las mismas.

Al respecto, Horkheimer (1973[1967]) manifiesta que:

La razón jamás dirigió verdaderamente la realidad social, pero en la actualidad se la ha limpiado tan a fondo, quitándosele toda tendencia o inclinación específica que, finalmente, hasta ha renunciado a su tarea de juzgar los actos y el modo de vivir del hombre. La razón ha dejado estas cosas, para su definitiva sanción, a merced de los intereses contradictorios¹⁰: un conflicto al que de hecho nuestro mundo parece

¹⁰ Para Horkheimer los grandes ideales de la sociedad burguesa tales como la actuación en libertad o la búsqueda de felicidad han conducido al individuo a todo lo contrario. Con otras palabras, el ser humano se esclaviza por

enteramente entregado (pp. 20-21).

La razón tiene un papel de subordinación en relación con los factores que determinan a la realidad social. De hecho, los ideales de la sociedad burguesa que habían proferido la religión, la filosofía y la política, para los cuales la razón ocupaba el papel protagónico, ahora eso parecía quedar en entre dicho (cfr. Horkheimer 1973[1967]). En el ideal burgués, según Horkheimer (1973), “La razón había de regular nuestras decisiones y nuestras relaciones con los otros hombres y con la naturaleza...Se declaró que era la fuerza creadora que regía las ideas y las cosas a las cuales debíamos dedicar nuestra vida” (p. 21).

Para Horkheimer (2000a [1942]) la filosofía burguesa es racionalista, pero se ha vuelto sobre su propio principio y ha caído en escepticismo. La razón expresa la separación entre pensamiento y objeto. El sujeto ya no piensa en los objetos de manera concreta, sino que se contenta con ordenarlos y clasificarlos. El aspecto formal ha progresado técnicamente en una empresa burocrática para generar leyes y teorías. No es sostenible allí la idea de razón como fuerza creadora, por el contrario, se limita a lo existente, no admite las utopías. Lo que es universal no es la razón sino el cálculo (cfr. Horkheimer, 2000a [1942]). El sentido de universalidad que se atribuye a la razón en realidad es producto de la concordancia de los intereses de todos los individuos. Estos intereses son hipostasiados en un mundo donde aún se mantienen las disputas y diferencias entre clases sociales.

El sujeto individual es despojado del poder de la fantasía y del juicio independiente y, con ello, despojado de la posibilidad de resistirse al creciente aparato para el manejo de las masas. La racionalidad que antes se conocía en las características del ser -espíritu, voluntad causa final, principios innatos, *res extensa*, *res cogitas*- dice Horkheimer (2000 [1942]), son fantasmagorías para la ciencia moderna. Sospechosamente la razón es una y la misma en todos los hombres. Al perder toda la espontaneidad, toda productividad, toda fuerza para descubrir contenidos de una especie nueva y de hacerlos valer “pierde lo que comporta

el dominio de fuerzas externas o por el sacrificio de todas las expresiones de placer o goce. Se trata de un esclavo sin conciencia de esclavitud.

su subjetividad” (Horkheimer, 1973 [1967], p. 66).

Para Horkheimer (2000 [1942]), la razón es solo un fetiche, una entidad mágica, más aceptada que experimentada subjetivamente. La justicia, la igualdad, la felicidad, la tolerancia que, en otra época, eran inherentes a la razón o dependientes de ella han perdido sus raíces subjetivas. Son metas y fines todavía pero no hay ninguna instancia racional autorizada para otorgarles valor y vincularlas con una realidad objetiva.

Sujeto de la Ilustración

El término “sujeto” en español tiene una doble significación, como nombre o como adjetivo. Se puede definir como el Ser sobre el cual se predica o anuncia algo o como soporte de las vivencias, sensaciones y representaciones del ser individual. Como adjetivo, se define como aquel que esta sujetado, también como persona cuyo nombre se ignora o no se quiere decir. El “sujeto” que surge de la ilustración está “sujeto”, sujetado, al proyecto ilustrado y su nombre ha sido borrado.

La crisis de la razón, en la sociedad burguesa se manifiesta en la crisis del sujeto. Sobre él recaen las consecuencias de la falta de racionalidad por cuenta de su instrumentalización (cfr. Horkheimer, 1973 [1967]). La defensa que asume la modernidad del desarrollo del yo y de las potencialidades individuales se constituye, a los ojos de Horkheimer, en falsedad, pues se ha despojado al sujeto de su valor máspreciado: la autonomía que le permite determinar, a través de la razón, los fines objetivos que quiere conseguir.

En este apartado se analizan los argumentos que ofrece Horkheimer para poner en evidencia las diferentes contradicciones que comporta la sociedad burguesa en su conjunto, en relación con las categorías que favorecían, por lo menos en el pensamiento, a ese individuo que buscaba desenvolverse como sujeto libre. En ese sentido se analizan los intereses que se vinculan con ese ideal, y se propone la forma en que se enmascara un instrumento de

coacciona sutilmente a los individuos. Se trata de la participación en un juego que, con miras a la autoconservación, legitima el funcionamiento de una serie de mecanismos que se disponen a la definición de prácticas que sirven a la adaptación de un ordenamiento que se justifica racionalmente a través del cálculo. Según Horkheimer (1973 [1967]):

El triunfo de la razón subjetiva, formalizada, es también el triunfo de una realidad que se enfrenta con el sujeto como absoluta y arrolladora... Poco a poco, el hombre se ha hecho menos dependiente de pautas de conducta absolutas, de ideales de vigencia general. Se lo considera tan libre que no necesita de otras pautas fuera de las suyas. Paradójicamente, este aumento de la independencia ha conducido a un aumento parejo de la pasividad. En la misma medida en que se han vuelto sutiles los cálculos del hombre respecto a los medios, se volvió también torpe su elección de fines, elección que en otro tiempo guardaba relación recíproca con la fe en la verdad objetiva; el individuo... reacciona automáticamente, conformándose a los modelos generales de la adaptación. Las fuerzas económicas y sociales adoptan el carácter de ciegas fuerzas de la naturaleza a las que el hombre, a fin de preservarse, debe dominar mediante la adaptación a ellas (Horkheimer, 1973[1967]. pp. 106-107).

Por cuenta de la instrumentalización de la razón la búsqueda de fines objetivos, universales, se anula, y al individuo solo le queda como objetivo su autoconservación. La razón no cuenta con una idea de universalidad que la respalde, y por esa razón no hay principios objetivos reconocidos socialmente que favorezcan a la autonomía de los sujetos. Para Horkheimer (2000 [1942]), quien recuerda a Ernst Mach, afirma que “El yo es insalvable” y a “la auto conservación se le esfuma su sujeto” (p.104). En ese sentido no existe ya la capacidad para pensar la totalidad desde la razón ni tampoco hay mediaciones para concebir la sociabilidad sobre la base de una conciencia moral que considera la autonomía del ser humano como uno de sus criterios de fundamentación.

El pensamiento burgués tiene una lógica distinta de la sociabilidad. Para los burgueses la constitución del ámbito social depende del interés individual. Uno de los ejes de análisis de Horkheimer es la crítica al optimismo de una sociedad individualista que pensaba en

oportunidades hacia el futuro. En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer plantea que “El individualismo es la esencia misma de la teoría y la praxis del liberalismo burgués¹¹ que ve el progreso de la sociedad en el efecto recíproco automático de los intereses divergentes en un mercado libre” (Horkheimer, 1973[1967], p.148).

Para Horkheimer (2003 [1937]) el “pensamiento burgués está constituido de tal manera que, en la reflexión sobre su propio sujeto, admite con necesidad lógica el *ego*, el cual se cree autónomo. Por su esencia, es abstracto, y su principio es la individualidad ajena al acontecer, la individualidad que, en su pretensión, se eleva a causa última del mundo o aun a mundo” (p.243). En estas condiciones, que son propias de la sociedad capitalista, el individuo no puede identificarse con la sociabilidad; no logra apropiarse de ella, ni reconstruirla; hasta el punto que la producción social se encuentra alienada (Martín, 2016).

Esta distinción tan marcada entre lo social y lo individual, en el liberalismo burgués, implica que el desarrollo de uno es una consecuencia del sacrificio del otro, termina siendo una condición con los ideales que le dieron origen al liberalismo, al igual que con la idea de ciudadanía que se forjó en la Grecia clásica.

Para la concepción liberal clásica la sociedad política se constituye a partir del consenso de individuos libres e iguales que encuentran en el “estado de naturaleza” limitaciones y dificultades para desarrollar sus proyectos de vida, de tal forma que si entramos en sociedad y limitamos ciertos derechos naturales (en el caso de Locke, de hacer justicia por cuenta propia) no es para sacrificar nuestros intereses individuales, sino para encontrar unas condiciones de seguridad en las que esos intereses puedan ser desarrollados (Rodas, 2010).

¹¹ En el desarrollo del liberalismo se puede distinguir entre liberalismo clásico, liberalismo moderno (en este caso liberalismo burgués) y neoliberalismo. El liberalismo se empieza a constituir como un movimiento intelectual que le daba importancia a la libertad como meta final y al individuo como entidad superior en la sociedad. Sin embargo, a partir de la crisis económica mundial de entre guerra no fue suficiente con que la libre competencia de los individuos moviera la economía, sino que fue necesaria la intervención del estado para regular de alguna manera el comportamiento de los individuos. (Gpe y Hernández, 2007)

En la Grecia Antigua el individuo alcanzó un florecimiento a partir del desarrollo de la pólis o del estado urbano. En el contexto ateniense el Estado era para sus ciudadanos lo primero y lo más elevado. Pero este “predominio de *la polis* facilitó el ascenso del individuo en lugar de dificultarlo: cumplió una nivelación entre el Estado y sus miembros, entre la libertad individual y el bienestar de la comunidad” (Horkheimer, 1973[1967], p. 141).

El vínculo que supone la relación entre el sujeto y la sociedad, el tributo excesivo a la individualidad, que se desvincula de una concepción colectiva del orden social, debe ser concebido como una distracción que posibilita y perpetua los ideales propios de la sociedad capitalista. Pero ¿qué aspectos particulares de este proceso son los que ha llevado a que la individualidad haya perdido su sentido?

En sus comienzos el liberalismo se caracterizaba por la existencia de una multitud de empresarios independientes que cuidaban de su propiedad. Los movimientos del mercado eran determinados por los requerimientos económicos de sus empresas. La libertad de pensamiento se favorecía por la necesidad de encontrar a un sujeto dispuesto a afrontar las eventualidades económicas y políticas. Esa libertad tenía el grado de objetividad suficiente para servir a los intereses de la sociedad en su contexto histórico. Así,

su individualidad era la de un hombre con visión del futuro, orgulloso de sí mismo y de su generación, persuadido de que la comunidad y el Estado descansaban en él y en sus semejantes, inspirados todos, manifiestamente, por el estímulo de la ganancia material. Su convicción de que había que hacer justicia a las exigencias de un mundo de lucro se expresaba en su yo fuerte y al mismo tiempo lúcido y sereno, que imponía intereses que iban más allá de sus necesidades inmediatas (Horkheimer, 1973[1967], 149).

En la época actual, es decir, de la industria en escala mayor, el empresario independiente ya no es un caso típico. El individuo de la sociedad capitalista tiene menos

tiempo para proyectar sus intereses, debe preocuparse, en primera instancia, por las vicisitudes el tiempo presente, y debe contar, como única garantía de conservación, su eficiencia y su vinculación a un grupo o a una empresa. Sus funciones intelectuales que antes estaban a su disposición para manejar la competencia, en el presente debe ajustarse a las grandes fuerzas económicas y sociales. La individualidad va perdiendo progresivamente su base económica (cfr. Horkheimer, 1973[1967]).

En lugar de la antiquísima responsabilidad burguesa por uno mismo y por los suyos a través de las generaciones, el individuo se contrae. Está permanentemente alerta y dispuesto en todas partes con la misma vigilancia, se mantiene alerta siempre y en todas partes para dar respuesta a lo inmediatamente práctico. Escucha el lenguaje como quien escucha información, orientación, ordenanza, sin sueño y sin historia (cfr. Horkheimer, 2000 [1942]). En este contexto, la célula de la sociedad ya no es la familia. Es el individuo solo. Allí, “La lucha por la existencia consiste en la resolución del individuo de no ser aniquilado físicamente en cualquier momento en este mundo de aparatos, máquinas, maniobras” (p. 106).

Para Horkheimer (2003[1937]) el principio del progreso se limita a buscar los mecanismos para que se garantice que los individuos “se preocupen solo por sí mismos” (p. 245). Esto ha derivado en una reificación de los estereotipos e ideales burgueses que le señalan como debe actuar y pensar, y lo despojan de su capacidad de pensar por sí mismo y autodeterminarse. Ideales como la independencia, la felicidad, el éxito, que se vinculan con la idea de desarrollo son utilizados como estrategias de enajenación de la conciencia de los sujetos. Un ejemplo que evidencia lo anterior lo constituye la publicidad de empresas multinacionales con eslóganes tales como “destapa la felicidad”, “regala al mundo lo mejor de ti” “la vida sabe mejor”, “siente el sabor de vivir”, “la chispa de la vida”, entre otros.

Así como las consignas del individualismo ilimitado son políticamente útiles para los trusts¹² en sus intentos de sustraerse al control social que “del mismo modo [que] en la cultura de masas la retórica del individualismo niega precisamente aquel principio al que rinde pleitesía, imponiendo a los hombres modelos de imitación colectiva” (Horkheimer, 1973[1967]), p.167). Esto conduce a un modelo de supervivencia que no se solventa en el recurso de la competencia, sino en el del mimetismo, que, según Horkheimer,

En la medida en que se torna eco de su medio ambiente, repitiéndolo, imitándolo, adaptándose a todos los grupos poderosos a los que al fin de cuentas pertenece, transformándose de un ser humano en miembro de organizaciones, sacrificando sus posibilidades en aras de la disposición de complacer a tales organizaciones y de conquistar influencia en ellas, es como logra sobrevivir. Es una supervivencia lograda mediante el más antiguo de los recursos biológicos de la supervivencia: el mimetismo (Horkheimer, 1973[1967], p.151)

Desde ese punto de vista los rasgos que caracterizan a cada individuo, y que constituyen su subjetividad, también se originan a partir de la lucha por la autoconservación. Las cualidades humanas que definen a un individuo son en realidad las formas como el individuo se adapta a la situación social que asume como natural¹³ y que se constituyen en el fin último de su acción. En tanto los ideales de todos individuos se encuentran armonizados, de esa misma manera hay una tendencia a la uniformización de las características “individuales”.

De otra parte, esta armonización de intereses entre clases sociales -mas no la abolición

¹² Un Trust es una de las formas en que se une el capital monopolista; se caracteriza por el hecho de que las empresas que lo componen pierden totalmente su independencia productiva comercial y jurídica. Los capitalistas dueños de las empresas que se unen en el trust reciben una cantidad de acciones correspondiente a su parte y por esas perciben (cfr. Borísov, Zhamin, y Makárova (1983)

¹³ El proceso social se torna ajeno a los individuos y aparece como “una fuerza natural inmutable” y “un destino suprahumano”. La anarquía de la sociedad capitalista y la falta de una planificación colectiva y racional de la economía implican que la totalidad social se configura como algo efectivo que, se manifiesta como una necesidad inexorable y pseudo-natural (cfr. Martín, 2016).

de las clases sociales-, hace que la carencia de rasgos propiamente individuales afecte a todos los grupos sociales. De igual manera, la acción espontánea como atributo de individualidad, que era favorecida por la competencia, fue decayendo a medida que se fue eliminando la competencia en el actual capitalismo. “Puesto que la sociedad moderna constituye una totalidad, la declinación de la individualidad perjudica tanto a los grupos sociales inferiores como a los superiores, al obrero no menos que al hombre de negocios” (Horkheimer, 1973[1967], p.152).

Ahora bien, lo más importante que va a desentrañar Horkheimer, junto con otros miembros del Instituto de Investigación, es que este juego en el que se encuentra inmerso ciegamente el individuo no es casual, sino que responde a los intereses de la sociedad burguesa. Se trata de unos intereses de dominación que son sutiles, y que, por esa misma condición, no es fácil emanciparse ellos. Por el contrario, parece que existe un sistema de mecanismos bien planeado y organizado que lleva a que el individuo reafirme aquello que lo esclaviza.

Esta es una relación de dominio encubierta, no se expresa necesariamente de manera directa. Según Horkheimer (2003 [1936]) es una relación que, en la Edad Moderna,

ha sido ocultada, económicamente mediante la aparente independencia de los sujetos económicos, filosóficamente por medio del concepto idealista de una libertad absoluta del hombre, e interiorizada por medio de la domesticación y amortiguamiento de las exigencias de placer. Este proceso civilizador, que, por supuesto, es muy anterior a la época burguesa, ha conducido a la formación y consolidación de tipos de carácter y ha impreso su sello en la vida social (p.162).

La independencia económica de los sujetos, vinculada a la competencia como fundamento de la economía liberal, va convirtiéndose cada vez más en una creencia que sostiene el sujeto en vez de ser una realidad. “El desenfreno cada vez mayor de la libre competencia necesita de ciertas restricciones, según sus propios promotores y defensores”

(Horkheimer, 2003 [1936], p. 157). El principio de la libre competencia y la independencia económica requirió una activa intervención del Estado a fin de que el todo social se pueda reproducir en la forma dada. “Los intereses sociales que sobrepasan el horizonte del sujeto económico aislado son asumidos por las instituciones jurídicas, económico-políticas y las demás instituciones estatales, pero también por organizaciones eclesiásticas y privadas, y por la moral filosóficamente fundada” (Horkheimer, 2003 [1936], p. 157).

La presión del sistema económico sobre el individuo se refleja en la cultura de masas. Su papel ha sido la generación de algunos modelos de pensamiento y de actuación que el individuo luego reproduce como si se tratará de ideas producidas por el mismo. Para Horkheimer, (1973[1967]) en nuestra era el espíritu objetivo adora a la industria, a la técnica y a la nacionalidad, sin un principio que pudiese conferir un sentido a tales categorías; refleja la presión de un sistema económico que no admite ninguna pausa para tomar aliento, ninguna escapatoria. En esa dinámica, la decadencia del individuo no la produce la autoconservación en sí, ni tampoco a la estructura de la producción. Más bien se debe a las formas en que ésta se produce y que lleva a que las relaciones entre los seres humanos respondan a la lógica del industrialismo. En palabras de Horkheimer (1973 [1967]), “Los afanes, la investigación y la invención humanos, son una respuesta al desafío de la necesidad. Este esquema se vuelve absurdo únicamente cuando los hombres convierten los afanes, la investigación y la invención en ídolos” (p. 162). Precisamente esta tesis se relaciona con la atribución que hacen los individuos cuando afirman que el poder social depende del poder de las cosas. Lo cierto es que esto se convierte en un círculo en el cual las cosas dominan con mayor fuerza a los seres humanos hasta el punto de convertirlos en autómatas de la razón formalizada (cfr. p. 140).

La dinámica económica actual, conduce a una gran acumulación de poder de un lado y una impotencia material e intelectual en el otro lado. La fecundidad original del modelo de competencia se transforma en infecundidad y entorpecimiento. Los hombres trabajan movidos por la necesidad de imitar los ideales burgueses “de individuación”, a la vez que

fortalecen las dinámicas que los hacen impotentes. Los hombres renuevan mediante su propio trabajo una realidad que los esclaviza cada vez más (cfr. Horkheimer, 2003 [1937]).

Esta postura de Horkheimer es la misma que asume Marx en los *Grundrise*, cuando plantea que la libertad y la igualdad son idealizaciones del intercambio de modo que bajo esa apariencia la realidad de la sociedad burguesa es la coerción del individuo (cfr. Marx, 2007 [1857-1858])). Marx critica al idealismo moderno por generar una dinámica en la cual el individuo se forja la falsa representación de ser libre. Este autoengaño se mantiene gracias a la manera como las relaciones de opresión se organizan en la sociedad capitalista.

Para ilustrar el problema Heinrich, (citado por Álvarez, 2011) plantea que

en la sociedad capitalista los asalariados establecen un contrato que les hace ser formalmente libres, sin que haya además un poder externo que los fuerce a realizar ese pacto; es decir, no existe una relación de poder de tipo personal, lo cual induce en la conciencia social –y no sólo en la del trabajador– la falsa creencia de que este modo de producción se basa en la libertad (p.148).

Esta falsa creencia que borra de los sujetos dominados su conciencia de esclavitud es producto de todo el proceso histórico y que señala el paso de una sociedad fundamentada en el poder de Dios a una sociedad constituida a partir del acuerdo racional entre los ciudadanos de un Estado. Para Horkheimer (2000 [1942]) la teoría del contrato¹⁴ se constituyó en la fundamento racional de la obediencia en los términos más contradictorios. Históricamente antes de la aparición de esta teoría se desconfiaba en que el sujeto por sí mismo renunciara a sus impulsos. Esto era asunto de un nivel elevado de racionalidad que, por ejemplo, en la *polis* griega estaba vinculada con la propiedad y con aquellos que tenían la condición de ciudadanos. De esta manera la muerte por lealtad a la ley por parte de un esclavo o una mujer no tendría la misma connotación de sabiduría que la de Sócrates.

¹⁴ El núcleo de la teoría del contrato social lo constituye la idea de que el gobierno legítimo es el producto artificial de un acuerdo voluntario entre agentes libres y de que la autoridad política natural no existe.

Según Horkheimer (2000 [1942]) la teoría del contrato expresó la verdad de los que tienen acceso a los bienes y servicios, y la aplica para los que no lo tienen. Ahora los desfavorecidos tendrían los mismos intereses, pero manteniendo las clases sociales. Lo que antes eran sus deseos materiales ahora son sus exigencias espirituales. Esta tarea de transformación espiritual fue cumplida por los religiosos y los protestantes¹⁵. La renovación religiosa puso al hombre a disposición la necesidad de subordinar su vida inmediata a fines lejanos. Así,

Estos fines han enseñado a las masas a pasar de la entrega infantil al instante a la reflexión objetiva, la coherencia firme y el entendimiento práctico. Con esto no solo lo han hecho más resistente al destino, sino que lo han capacitado para escapar de vez en cuando a sus fatigas y elevarse hasta la contemplación, por encima del propio interés y beneficio (Horkheimer, 2000 [1942], p.100).

Entregar la vida a la búsqueda de fines lejanos más elevados como forma de conservarse tiene el costo de poner en segundo plano los placeres inmediatos y efímeros. Desde este punto de vista la libertad que está puesta como consigna, en realidad esta domesticada en nombre de la moral y del logro del bien común.

El ideal mayor que tienen los individuos en la sociedad actual, y que es una continuación de la sociedad burguesa, es la felicidad. Un valor que tiene la suficiente imprecisión para poder guiar ciegamente al individuo por sendas que él no ha marcado, y ser lo suficientemente moldeable e inalcanzable para mantener al individuo en su interminable búsqueda. De igual manera, como valor superior se ha mostrado como opuesto a consecución de placeres inmediatos que

¹⁵ Gracias a la enseñanza del alma inmortal, imagen de Dios, se le dio al hombre una visión trascendente relativizando la individualidad concreta, mortal. En virtud de su negación de la voluntad de autoconservación, sobre la tierra, a favor de la salvación del alma eterna, el cristianismo insistió en el valor infinito de cada hombre (cfr. Horkheimer, 1973[1967]).

El trabajo, que el individuo realiza para sí y para los demás, ocurre en virtud de altas ideas que mantienen una relación muy débil con el placer, si es que algo tienen que ver con él. El deber, el honor y la vida en comunidad determinan al verdadero ser humano y constituyen su preeminencia respecto del animal (Horkheimer, 2003 [1936], p. 161)

Ahora bien, esta hostilidad respecto al placer y en nombre de la búsqueda de la felicidad como un valor supremo, no significa que el individuo haya de mostrarse abatido o triste; por el contrario, en medio de las actividades y circunstancias de su cotidianidad, que por cierto son algo monótonas y poco placenteras, el individuo ha de mostrarse alegre, nunca como una persona abatida. Eso es la exigencia del sistema. Las experiencias de sufrimiento que antes encontraban consuelo en la religión, ahora ni siquiera pueden ser reconocidas. En la medida en que la concepción religiosa que justifica el sufrimiento bajo el signo de la transfiguración, va perdiendo crédito y de alguna forma el hombre va refinando cada vez más el aparato para la producción de alegría. La industria cultural se ve fortalecida cada vez más con la situación de sufrimiento real de los individuos, y estos cada vez más se encuentran engeguados para visualizar el origen de dicho sufrimiento. Para Horkheimer (2003 [1936]) “Nada hace más sospechoso a un hombre que la falta de acuerdo interior con la vida tal como ella es. Sin embargo, la disposición de ánimo alegre prescripta es muy diferente de la tendencia al goce de la vida, de la apacibilidad que proviene de una verdadera satisfacción” (p. 161).

Considerando lo anterior, lo que deduce Horkheimer (2003 [1936]) es que el proceso histórico por el cual el individuo llega a una conciencia abstracta de sí mismo, suprimió ciertamente con la esclavitud una forma de la sociedad de clases, pero no la existencia misma de ella; de este modo, “no emancipó al hombre, sino que lo esclavizó interiormente” (p.162). De la misma manera que lo desvinculó del todo social en pro de una supuesta “libertad” fundamentada en la autonomía para actuar, pero no para pensar.

Desde esta perspectiva la emancipación no es respecto a la sociedad, sino respecto a la superación por parte de la sociedad de la atomización que puede alcanzar su punto culmen en períodos de colectivización y de cultura de masas (cfr. Horkheimer, 1973 [1967]). La desvinculación de los individuos genera una dinámica solo aparente. Una apariencia de progreso que en realidad es una constante reiteración mecánica.

Al respecto concluye Horkheimer (1973[1967]) que

Hay en todo esto una moraleja: la individualidad se perjudica cuando alguien decide tornarse autónomo. Si el hombre común renuncia a la participación en los asuntos políticos, la sociedad tenderá a retornar a la ley de la selva que borra todo rastro de individualidad. El individuo totalmente aislado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales que más se estiman, como la independencia, la voluntad de libertad, la simpatía y el sentido de justicia, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la realización cabal de una sociedad plenamente desarrollada (p. 145).

A pesar de la crisis que supone el mundo de la administración burocrática y de la cultura de masas, el pensador frankfurtiano cree que la emancipación no se manifiesta en función de la sociedad, sino que se espera por parte de la sociedad misma, una alternativa respecto a la atomización.

Capítulo 3

Pensamiento Crítico y Subjetividad

El pensamiento crítico contiene un concepto del hombre que se opone a sí mismo en tanto no se produzca esa identidad.

(Max Horkheimer, 2003 [1937,] p. 242)

Hasta este punto se ha señalado la importancia que tiene el lugar que le otorga Horkheimer a los individuos y el reconocimiento que hace de sus características particulares dentro del proceso dialectico de la historia que constituye a la realidad social. Asimismo se ha destacado el reconocimiento que tiene en la teoría horkheimeriana el carácter sintomático que encarna el individuo dentro de una sociedad orientada por una razón se caracteriza por ser patológica – de acuerdo con el lenguaje de Honneth – en el sentido de que ha sido preformada para actuar en función de los interés de la sociedad burguesa, con base en el ideal de autonomía y de libertad que se promueve en la industria cultural, pero que finalmente condenan a las relaciones humanas a prácticas de dominio que con frecuencia aparentan ser invisibles.

Quizá la razón se constituye en la categoría más importante del aparato conceptual de la obra de Horkheimer. Si bien sus escritos de finales de la década de 1930 y comienzos de la década de 1940 – tomados como fuente de análisis en el capítulo anterior – muestran un futuro desesperanzador para el individuo y la sociedad por cuenta de la razón instrumental - con claras evidencias de la situación de barbarie de la cual Horkheimer mismo fue testigo - se ha considerado importante en este último capítulo volver sobre la idea de razón que se analiza en el ensayo “Teoría tradición y teoría crítica” de 1937 para comprender el concepto alternativo de racionalidad que plantea Horkheimer y que el mismo circunscribió dentro de un proyecto de filosofía social denominado Teoría Crítica.

En ese sentido, se busca comprender en qué consiste la ruta de emancipación que Horkheimer trazó, y que tiene como protagonistas a los seres humanos históricos que se conciben a sí mismos como sujetos pensantes que son capaces de controlar el curso de la historia en pro de la eliminación de la injusticia social. Este, sin duda, fue uno de los principales intereses de la Teoría Crítica como proyecto filosófico.

La reivindicación de la racionalidad como característica propia de la subjetividad de los individuos surge a raíz de la preocupación epistemológica de Horkheimer por la fisura entre el conocimiento proveniente del pensar filosófico y el proveniente de la investigación empírica. Particularmente ve como un error la manera como la teoría tradicional – representada por el positivismo contemporáneo y en general la teoría moderna del conocimiento – comprende lo que es el trabajo teórico (cfr. Honneth, 1990). En la indagación sobre lo que es teoría, el pensador de *Frankfurt* encuentra, en primera instancia, lo siguiente:

En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal manera relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes...Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos. Si aparecen contradicciones entre experiencia y teoría, deberá revisarse una u otra...De ahí que, en relación con los hechos, la teoría sea siempre una hipótesis...Teoría es la acumulación del saber en forma tal que este se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible (Horkheimer 2003 [1937], p.223).

Este esquema responde a la forma como funcionan las ciencias especializadas, en la medida en que la experiencia se organiza en función de las inquietudes que surgen de la forma como se reproduce la vida en el concepto de sociedad actual. Los conocimientos, de las distintas disciplinas, son aprovechables en circunstancias y momentos que exige el contexto para su perpetuación. Aquí no interesa “el origen social de los problemas, las situaciones reales en las que se necesita la ciencia o los fines para los que ésta se aplica” (Horkheimer, 2000 [1937], p. 79)

En su análisis, Horkheimer se remonta hasta Descartes para rastrear las raíces de esa idea positivista de la ciencia que permite que las diversas disciplinas aparezcan como una empresa pura, enteramente independiente de los intereses prácticos. Esta empresa se aplica tanto en el sistema de las ciencias naturales, como en el de las ciencias sociales. Si bien, observa algunas variaciones de aplicación, encuentra como una constante el hecho de que “por un lado, el saber formulado conceptualmente, y, por el otro, una situación objetiva que debe ser incluida en aquel, y este acto de subsumir, de establecer la relación entre la simple percepción o comprobación del hecho y la estructura conceptual de nuestro saber, es su explicación teórica” (Horkheimer 2003 [1937], p.227).

Esta explicación teórica exige una discusión sobre el material científico dado de antemano, a través de la estructura jerárquica de hipótesis: Por una parte, la ciencia busca que los hechos sean fructíferos para el progreso del saber en tanto se puedan aplicar a una situación dada específica; por otra parte, el conocimiento debe cumplir la condición de ser aplicable a los hechos (Horkheimer 2003 [1937], p.228). Los progresos técnicos en la época burguesa se pueden explicar a través de este sistema. Así, por ejemplo, todo descubrimiento sirve de base para el perfeccionamiento de los medios de producción y, del mismo modo, el proceso de producción proporciona los medios para dominar teóricamente la naturaleza (cfr. Marx, 1863). Si bien desde este punto de vista es claro que la formulación teórica es un producto de la industria, a los ojos del sistema general de la ciencia aparece como un proceso intracientífico que se origina en la capacidad intelectual del científico.

Para ilustrar esta situación Horkheimer (2003 [1937]) toma el caso del pragmatismo y el positivismo, escuelas filosóficas interesadas de manera especial en trasladar el trabajo teórico al proceso de vida de la sociedad. Allí el científico determina de qué modo el conocimiento que el mismo genera, cumple con criterios de utilidad y valor social. Sin embargo, esto es así solo en apariencia. Para Horkheimer (2003 [1937]) “el científico y su ciencia están sujetos al aparato social; sus logros son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido, sea lo que fuere lo que cada uno entienda por ello” (p.230).

El científico se encuentra inmerso dentro de la división social del trabajo. Allí cumple la tarea de clasificar hechos en categorías conceptuales y los dispone de tal manera que él mismo y todos quienes tengan que servirse de ellos, puedan dominar un campo táctico de la forma más amplia posible. La ciencia en su clarividencia señala que el científico y su tarea implica “la recepción, transformación y racionalización del saber fáctico”. Allí está presente “su modo peculiar de espontaneidad” que “constituye su actividad teórica....El dualismo entre pensar y ser, entre entendimiento y percepción, es para él natural” (Horkheimer (2003 [1937], pp.230-231). Su actuación está condicionada por el aparato social, aun cuando crea que es el resultado de sus decisiones individuales.

Esta postura del científico, en la que la teoría se presenta como resultado de su propio trabajo, si bien es solo una creencia en el contexto real de la ciencia, Horkheimer (2003 [1937]) considera que es un punto de partida importante para superar el sistema actual de la ciencia que aísla actividades y ramas de actividades junto son sus contenidos y objetos en el conjunto de la praxis social. Este aislamiento hace que, por ejemplo, el conocimiento que para una rama constituye un problema, tal vez para otra ya sea considerado como un simple hecho. Esta superación implica una consideración que atañe no solo al científico sino al individuo cognoscente en general.

El individuo de la sociedad burguesa percibe su realidad de manera pasiva. El mundo del cual él hace parte, existe y debe ser aceptado; sin embargo, para Horkheimer (2003 [1937]), es necesario considerar que

los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. Ambos no están constituidos solo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana; no obstante, en la percepción el individuo se experimenta a sí mismo como receptor y pasivo. La oposición entre pasividad y actividad, que en la teoría del conocimiento se presenta como dualismo entre

sensibilidad y entendimiento, no representa para la sociedad lo mismo que para el individuo. Donde este se siente pasivo y dependiente, aquella, por más que se componga precisamente de individuos, es un sujeto activo, si bien inconsciente y por lo tanto impropriamente tal (pp. 233-234).

La dualidad entre actividad-pasividad pone en evidencia que la sociedad no es producto de la espontaneidad de los sujetos libres. Infortunadamente individuo y sociedad están desvinculados. Es precisamente el problema de esta separación el que quiere relativizar la Teoría Crítica. Parte de la premisa de que, en tanto la situación actual es producto de la acción humana, de la misma manera puede ser subordinada a la decisión planificada, a la persecución racional de fines (cfr. Horkheimer, 2003 [1937], p.240). Esta tarea va a estar asumida por los sujetos de comportamiento crítico tal como los denomina.

Para él estos sujetos son aquellos que perciben el carácter escindido de la realidad social, se identifican con la totalidad y la entienden como voluntad y razón. Reconocen la forma actual de economía y la cultura derivada de ella como producto del trabajo humano como la organización que la humanidad se dio a sí misma en esta época y para la cual estaba capacitada. Al mismo tiempo, advierten que la sociedad es comparable con procesos naturales extrahumanos, ya que esta cultura, que se basa en la opresión y la lucha, no puede ser producto de su voluntad autoconsciente. Se advierte que este mundo no es de los sujetos sino el del capital (Horkheimer, 2003 [1937], p.240). Por eso, la Teoría Crítica se circunscribe como un esfuerzo histórico que permita proyectar la idea de un mundo en el cual se puedan satisfacer las necesidades en correspondencia con las fuerzas de los hombres. En tal sentido, “la teoría crítica no apunta en modo alguno simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a emancipar a los hombres de las relaciones [*Verhältnisse*] que los esclavizan” (Horkheimer, 2000 [1937], p. 81).

En esta perspectiva, el papel que se le otorga al sujeto, dentro de la Teoría Crítica, se hace evidente cuando Horkheimer establece la diferencia que existe entre ésta y la tradicional:

La estructura del comportamiento crítico, cuyos propósitos sobrepasan los de la praxis social dominante, no es, por cierto, más afín a las ciencias especiales que a las ciencias naturales. Su oposición al concepto tradicional de teoría no surge tanto de la diferencia de objetos cuanto de sujetos (Horkheimer, 2003 [1937], p.242).

El interés primordial de la Teoría Crítica es la organización racional de la actividad humana a través de la formación consciente de categorías que posibiliten ese ideario. No es suficiente mantener los fines que las condiciones existentes han trazado. Se requiere que haya un espacio, un momento, para que los seres humanos puedan expresar claramente todas sus posibilidades. Por eso, la Teoría Crítica no es idéntica a su objeto. No se trata de hipostasiar las categorías, los momentos y los procedimientos de la filosofía positivista. Tampoco es suficiente con la exploración que se pueda realizar a través de “las curvas de la economía matemática de nuestros días” (Horkheimer, 2000 [1937], p. 81). Lo interesante de la propuesta horkheimeriana y su interés por el hombre, mantiene la idea de que ésta sigue siendo un proyecto filosófico a pesar de su crítica de la economía. ¿Qué significa esto? Que la crítica no se considera suficiente si solo analiza los conceptos que definen a la estructura económica. Se requiere, en la perspectiva del materialismo dialéctico, la realización de un análisis crítico de la profundización de la injusticia social. La perpetuación de la miseria no es una alternativa en la Teoría Crítica. Precisamente Marcuse (1970 [1937]) afirma que “la preocupación por la felicidad del hombre y el convencimiento de que esta felicidad es sólo alcanzable mediante una modificación de las relaciones materiales de la existencia. La forma de la modificación y las medidas fundamentales que hay que adoptar para la organización racional de la sociedad están determinadas por el análisis de las relaciones económicas y políticas” (p. 79). Sin duda, el carácter filosófico de la Teoría Crítica también está determinado por su interés ético de pensar unas mejores condiciones materiales de existencia para los seres humanos¹⁶.

¹⁶ El proyecto ético de la propuesta de Horkheimer se construye a partir de concepto de ‘compasión’. Este es un sentimiento moral digno de atributos racionales. Consiste en una mediación entre lo universal de la razón

Aquí se ve como el interés de la Teoría Crítica no consiste en entrar en oposición directamente con los propósitos o la esencia de la forma tradicional de hacer teoría. Lo que ha de cambiar no son los objetos hacia los cuales se dirige la teoría, sino la manera de percibirlos. Estos no son productos ajenos o exteriores al sujeto, sino que están bajo su control. Con ello se logra que las circunstancias pierdan el carácter de mera facticidad.

De otra parte, la Teoría Crítica es una teoría que se orienta hacia el sujeto cognoscente en general y busca superar la visión dualista que tiene el científico respecto a su realidad social. Eso quiere decir que no se puede seguir aceptando una separación entre los procesos que se emplean para conocerla y los que se relacionan con su transformación. Así, por ejemplo, el científico ha percibido su realidad como algo externo a él. A veces en su rol como ciudadano participa en organizaciones sociales o políticas, pero en la práctica el científico y el ciudadano son dos personas distintas. El pensamiento crítico en cambio, plantea Horkheimer (2003 [1937]),

está motivado por el intento de suprimir y superar realmente esa tensión, de suprimir la oposición entre la conciencia de fines, la espontaneidad y la racionalidad esbozadas en el individuo y las relaciones del proceso de trabajo, fundamentales para la sociedad. El pensamiento crítico contiene un concepto del hombre que se opone a sí mismo en tanto no se produzca esa identidad. Si el actuar conforme a la razón es propio del hombre, la praxis social dada, que forma la existencia hasta en sus mismos detalles, es inhumana, y este carácter de inhumanidad repercute en todo lo que se realiza en la sociedad (p.242)

objetiva y la particularidad de la experiencia humana. Es, a su vez, la anticipación de un comportamiento sensible que se libera de un proceso de degradación de la dignidad humana (cfr. Horkheimer, 1998 [1933]). Según Silva (2014) “el concepto de compasión Max Horkheimer se opone a la indiferencia y el olvido histórico propio de la preponderante visión individualista de nuestra época” (p. 18).

Ese papel protagónico de los sujetos, pareciera no comportar distinción alguna con los ideales del pensamiento burgués que disponen al individuo como eje sobre el cual gira todo su desarrollo como sociedad. Sin embargo, el pensamiento crítico se opone al sentido armónico e ilusionista que pretendía el pensamiento burgués y coloca como uno de sus principales protagonistas el análisis de las contradicciones de las cuestiones sociales. Al respecto afirma Horkheimer (2003 [1937]):

No son ni la función de un individuo aislado ni la de una generalidad de individuos. Tiene, en cambio, conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza (p.243).

El sujeto de la Teoría Crítica se distancia del sujeto de la filosofía idealista en la medida en que no se trata de un individuo aislado en una sociedad impenetrable. La postura que asume el idealismo frente al sujeto es para Horkheimer ideológica en el sentido que la libertad aparece en la forma de una autonomía perfecta. La identidad entre sujeto-objeto que en el idealismo se logra a través de un proceso lógico de la clarificación de la verdad en términos cartesianos, aquí se involucra además un proceso histórico concreto, específico. “En su decurso se transforman, tanto la estructura social en su totalidad, como la relación del teórico con la sociedad, es decir, se transforma el sujeto, así como el papel del pensamiento” (Horkheimer (2003 [1937], p. 243).

En lo que a la relación sujeto-objeto en la tradición cartesiana, Merleau-Ponty (1945) plantea:

La tradición cartesiana nos ha habituado a desprendernos del objeto: la actitud reflexiva purifica simultáneamente la noción común del cuerpo y la del alma, definiendo al cuerpo como una suma de partes sin exterior, y el alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia. Estas definiciones correlativas

establecen la claridad en nosotros y fuera de nosotros: transparencia de un objeto sin recovecos, transparencia de un sujeto que no es más que aquello que piensa ser. El objeto es objeto de cabo a cabo, y la conciencia es, de cabo a cabo, conciencia. Hay dos sentidos, y solamente dos, del vocablo existir: se existe como cosa o se existe como conciencia (p. 214-215).

La limitante que observó Horkheimer en esta filosofía de carácter idealista fue el planteamiento de una idea del pensar como una facultad separada, especializada y, por lo mismo, espiritualista, que se acomoda a la idea contemporánea de la división del trabajo. Pensar, al igual que cualquier otra acción, y que se ajusta al proceso industrial de producción, se realiza de manera independiente. En esa misma lógica se había planteado el desarrollo de la economía como ciencia especializada. Horkheimer cree que el análisis económico debe dirigirse hacia una dirección que sea históricamente adecuada. Eso significa que debe incorporarse en el trabajo teórico una función dialéctica que considera a cada etapa de la historia. Eso no se realiza “a la luz de datos y conceptos particulares y aislados, sino a la luz de su contenido originario y total” (Horkheimer, 2000 [1937], p. 86). No se trata de que la filosofía se coloque a espaldas de los análisis económicos y sociales. Por el contrario, ella debe ser un discurso que medie entre la realidad específica de los seres humanos y las categorías que proveen los conceptos económicos.

La Teoría Crítica extrae del análisis histórico la idea de una organización social racional acorde a la generalidad como fin de la vida humana. Sin embargo, se plantea que ni los individuos ni la conciencia pública tienen presentes su verdadera forma. Esta manera de experimentación o investigación requiere, en el marco de una teoría crítica de talante marxista, un interés especial que se vincule con el proletariado. Esta es una clase que debe afrontar las condiciones de un sistema de producción que no esté dirigido hacia la vida en comunidad, sino que se oriente hacia las exigencias de poder de los individuos (cfr. Horkheimer (2003 [1937])).

Horkheimer (2003 [1937]) sigue esta misma línea de pensamiento. Sin embargo, no está de acuerdo con que la teoría sea dirigida especialmente a una clase social específica. En primera instancia duda que la conciencia pueda imponerse de manera inmediata al proletariado, más cuando las diferencias entre los intereses de clase y los intereses individuales no logran romperse. En segunda instancia considera que una teoría de este tipo sería una forma de describir los contenidos psíquicos de un determinado grupo de la sociedad. Para él la mera descripción de la autoconciencia burguesa no proporciona por sí sola la verdad acerca de esa clase. Eso sería comulgar con un concepto tradicional de la teoría en el que no existe relación alguna entre la teoría y el proletariado como objeto de estudio. En ese sentido se afirma:

Pero si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no solo como expresión de la situación histórica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. El proceso de confrontación crítica entre los sectores avanzados de la clase social y los individuos que declaran la verdad acerca de ella, así como entre estos sectores más avanzados, junto con sus teóricos, y el resto de la clase, debe ser entendido como un proceso de acción recíproca en el cual la conciencia desarrolla, al mismo tiempo que sus fuerzas liberadoras, sus fuerzas propulsoras, disciplinantes y agresivas. El vigor de dicho proceso se manifiesta en la constante posibilidad de tensión entre el teórico y la clase a la que se refiere su pensar (Horkheimer, 2003 [1937], p. 247).

El propósito del sujeto que piensa críticamente es la lucha, de la cual también hace parte su pensamiento. En su comportamiento tienen cabida muchos de los elementos que son característicos de la forma habitual de hacer teoría, por ejemplo, el pronóstico de hechos, la formulación de problemas, la emisión de juicios, entre otros. Sin embargo, a diferencia del científico tradicional, su papel en la satisfacción de las necesidades y su participación en el proceso de vida de las personas no se asume como algo obvio, sino que, precisamente, se

mantiene una actitud de sospecha en relación con las pretensiones positivistas de la teoría. La pretensión de la Teoría Crítica se formula de manera negativa. Su objetivo es la supresión de la injusticia social. En un período histórico como el actual, plantea Horkheimer (2003 [1937]), “la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica, del mismo modo como tampoco la acción adecuada a ella puede ser «productiva»” (p. 270)¹⁷.

La posibilidad de que la teoría pueda estar al servicio de unas condiciones de vida más justas para los individuos en general, no depende de qué tanto sea su interés o no en ello. De hecho, cómo ya se ha visto, está inmerso dentro de la fundamentación tradicional de la ciencia que todos sus contenidos deben cumplir el criterio de utilidad. El problema es que dicha utilidad no es producto del pensamiento. Para Horkheimer una ciencia fundamentada en el pensamiento implica que ella misma determine lo que puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad. “El conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que este es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar” (Horkheimer (2003 [1937]), p.271).

Ahora bien, este pensamiento crítico que imprime autonomía a la praxis social, no se orienta exclusivamente al científico. Lo que encuentra Horkheimer es que debido a las características del capitalismo avanzado monopolista, el sujeto ha perdido su relativa independencia, incluyendo la del pensamiento¹⁸. Frente a la realidad social, “Los hombres, en su reflexión, se ven a sí mismos como simples espectadores, participantes pasivos de un acontecer violento que quizá se puede prever, pero al que, en todo caso, es imposible dominar” (Horkheimer, 2003 [1937], p.261). En los casos en los que la teoría –ejemplo la sociología actual– contempla las relaciones entre voluntad y pensamiento o entre

¹⁷ Esta idea del pensamiento como un constructo negativo y no positivo, encuentra un mayor eco en los planteamientos de Adorno en *Dialéctica negativa*. El pensamiento que no afirma, sino que niega tiene la posibilidad de mantener su horizonte ético. Lo que obliga a filosofar es la injusticia incumplida de las víctimas. En ese sentido, por ejemplo, se afirma que “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir algo semejante” (Adorno, 1975 [1966], p. 365).

¹⁸ Asunto que se ha revisado en el capítulo 2.

contemplación y acción, estas se ven sólo como un asunto a tener en cuenta en el marco de la complejidad del objeto de estudio. La toma de posturas prácticas se adjudican a las clases sociales relacionadas con las teorías que surjan, en este sentido, el sujeto se desentiende quedando limitado su interés sólo a la ciencia.

Pero en el papel de científico tampoco el sujeto actúa con autonomía. En el plano práctico ejecuta aquello para lo cual está determinado en el conjunto de relaciones causales de la realidad. La consideración del individuo solo entra al plano teórico como unidades individuales de magnitudes estadísticas donde precisamente la individualidad carece de importancia (cfr. Horkheimer, 2003 [1937]).

Esta individualidad por la que aboga la Teoría Crítica no se refiere necesariamente a que el sujeto deba tener unas determinadas características. Esto sería repetir la concepción de sujeto que promueve el idealismo. Para Horkheimer (2003 [1937]),

Nadie puede convertirse en un sujeto que no sea el del momento histórico. En términos estrictos, solo polémicamente tiene sentido hablar de constancia o de variabilidad de la verdad. Ello se opone a la aceptación de un sujeto absoluto, suprahistórico, o bien a la tesis de la intercambiabilidad de los sujetos, como si en verdad fuese posible trasladarse a capricho desde el momento histórico actual hasta cualquier otro (p. 268).

La realización de la Teoría Crítica no se cumple sobre una praxis aprobada o una forma de comportamiento establecido, sino por medio del interés en la transformación. Un interés que de manera recíproca se vincula con la teoría. Una transformación que “no deja intacta la relación de las esferas culturales” (Horkheimer, 2000 [1937], p. 84) y que, en consecuencia, busca la eliminación de las injusticias sociales. Allí, “la realización de las posibilidades depende de las luchas históricas” (Horkheimer, 2000 [1937], p. 87) a partir de la reivindicación del sujeto como ser pensante que, en cuanto tal, tiene la autonomía para determinar los fines que ha de perseguir. Unos fines que verdaderamente si le pertenezcan y

para conseguirlos no tenga que librar una lucha en soledad con un mundo que hasta en lo más humano se comporta como natural.

Conclusión

La subjetividad, como categoría filosófica, se ha empleado para designar sobre lo que concierne al sujeto; a su particular forma de sentir y pensar. En la forma actual de organización del conocimiento que se caracteriza por su fragmentación y especialización, la pregunta por el sujeto se ha convertido en materia de estudio en la psicología y en otras formas de conocimiento interesadas en éste. Sin embargo, lo que aquí se intentó defender fue cómo la Teoría Crítica, como teoría de la sociedad, incorpora no solo en su fundamentación, sino en su propósito la preocupación por el sujeto y lo que el él le concierne.

La principal conclusión a la que se llega con este trabajo es que la Teoría Crítica planteada por Horkheimer logra hacer una verdadera reivindicación del carácter dialectico, materialista y emancipatorio de la teoría social al considerar como fundamento de ella el papel del sujeto. Reconocer y promover la existencia de un sujeto activo, que piensa, siente y actúa, implica el establecimiento de una teoría dinámica de la sociedad. Un dinamismo que solo es posible a través de tensiones entre ese sujeto y la realidad en la que se encuentra inmerso.

La importancia de la subjetividad para la Teoría Crítica radica en su relación con la racionalidad. En un primer momento, fue el carácter de irracionalidad que observó Horkheimer en las acciones de los miembros de la clase obrera lo que interesó al pensador de *Frankfurt* para proponer un replanteamiento de los objetivos del Instituto de investigación social. De igual manera la expresión de la razón como forma del pensamiento crítico fue una motivación para pensar en posibilidades de emancipación para el sujeto y su esfuerzo por encontrar otras alternativas en relación con la injusticia social. Sin duda, un análisis de la subjetividad implica que se haga un estudio detallado de la racionalidad en la sociedad burguesa porque a partir de éste se puede explicar por qué existen condiciones de dominación y experiencias de sufrimiento que han afectado a los sujetos en la sociedad capitalista.

A través de este trabajo se ha logrado comprender qué lugar ocupa el conocimiento psicológico en el estudio y la comprensión de la sociedad. El reconocimiento de la subjetividad como categoría fundante de la Teoría Crítica hace que se le asigne un lugar particular a la psicología como ciencia que ofrece un conjunto de elementos para comprender los aspectos individuales dentro de un conjunto de lo social más complejo. No debe mirarse la relación entre psicología y Teoría Crítica como un resto histórico del paso de Erich Fromm por el Instituto. Mientras persistan formas de coerción social asociadas con los aspectos subjetivos de los individuos, seguirá vigente el papel asignado por Horkheimer a esta forma de conocimiento (cfr. Honneth, 2009).

Entender la subjetividad en el marco de la Teoría Crítica una inversión de concepción en relación con las diversas perspectivas en las han sido concebidas algunas categorías asociadas con ella. Así por ejemplo la autonomía, la libertad y la felicidad, que se constituyen en ideales defendidos por la sociedad burguesa en general, deben transformarse, es decir, deben concebirse no como exigencias dadas por la sociedad a los sujetos, sino como verdaderos fines que orienten su actuación.

La lectura que se realiza aquí de la Teoría Crítica permite entender que esta teoría no se trata simplemente de una crítica a la forma de hacer ciencia, sino que busca, entre otros propósitos, sacar a la razón del sistema industrial de división del trabajo que ha designado solo a algunos individuos la tarea del pensamiento. Horkheimer reivindica la razón como una facultad inherente al sujeto en general, y allí se abre una puerta para que sea posible un mejor camino frente a las injusticias sociales.

A diferencia de las formas tradicionales de acceso al conocimiento, el pensamiento crítico se dirige a la develación de las contradicciones que implican ese ejercicio. El sujeto crítico ha de ser aquel que pueda mostrar el carácter contradictorio de la realidad en la que está inmerso, y reconociéndola como una construcción humana comprende la posibilidad que tiene para transformarla.

La Teoría Crítica tiene una vigencia especial como teoría que orienta un modelo de trabajo interdisciplinario entre las diferentes ciencias humanas y sociales y el discurso filosófico. No es suficiente con que se hagan estudios prácticos, con una metodología rigurosamente planteada sobre los procesos humanos y sociales. La filosofía social ofrece un conjunto de categorías que se disponen para que haya una mejor comprensión de los mismos.

Dada la amplia bibliografía de Horkheimer y de los demás autores vinculados al instituto de investigación social de Frankfurt, el trabajo aquí presentado se constituye en un esbozo del problema en el que bien vale la pena seguir profundizando. Aspectos como el lugar del sufrimiento, el papel de la industria cultural, la dimensión ética, permitirán ampliar la comprensión de la relación entre subjetividad y Teoría Crítica.

Referencias Bibliográficas

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press.
- Abromeit, J. (2018). Critical Theory and the Persistence of Right-Wing Populism. *Logos Journal: A Journal of Modern Society & Culture*, 17(1). Recuperado de <http://logosjournal.com/2016/abromeit/>
- Adorno, T. W. (1991 [1955]). De la relación entre sociología y psicología. En *Actualidad de la filosofía* (pp. 135-204). J.L- Arantegui (trad.). Barcelona: Altaya.
- Adorno, Th. (1975 [1966]). *Dialéctica negativa*. J. M. Ripalda (trad.). Madrid: Taurus.
- Álvarez, E. (2011). Subjetividad y dialéctica en Marx. *Praxis Filosófica*, (32), 101-162.
- Boron, A., Amadeo, J., y González, S. (2006). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.
- Borísov, E. F., Zhamin, V. A., y Makárova, M. F. (1983). *Diccionario de economía política*. Recuperado de <http://www.eumed.net/cursecon/dic/bzm/t/trust.htm>
- Delahanty-Matuk, G. (2015). Psicología y marxismo en la Escuela de Frankfurt. La apuesta de Max Horkheimer. *Teoría y Crítica de la Psicología*, (7), 111-123.
- Fromm, E. (2012[1929]). *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich, Un análisis psicológico-social*. H. A. Picolli y L. Picolli (trad.). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Gadamer, H-G. (2011). *El estado oculto de la salud*. N. Machain (trad.). Barcelona: Gedisa.
- Gpe, J. y Hernández, V. (2007). Liberalismo, Neoliberalismo, Postneoliberalismo. *Revista Mad. Revista del magíster en análisis sistémico aplicado a la sociedad*, 17. Recuperado de <http://www.redalyc.org/resumen.oa?id=311224745004>

- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. En A. Giddens y J.H. Turner (eds.), *La teoría social hoy* (pp. 445-488). Madrid: Alianza.
- Honneth, A. (2009). La apropiación de la libertad: La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo. En *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica* (pp. 139-158). G. Mársico (trad.). Buenos Aires: Katz.
- Horkheimer, M. (1972 [1931]). Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. W. Brede (Ed). En *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*. (pp. 33-46). Frankfurt: Fisher Verlag.
- Horkheimer, M. (1973[1967]). *Crítica de la razón instrumental (2da Edición)*. H. A. Murena y D. J. Vogelmann (trad.) Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. (1986 [1931/1934]). *Ocaso*. J. Ortega (trad.). Barcelona: Anthropos.
- Horkheimer, M. (1998 [1933]). Materialismo y moral (1933). En *Materialismo, metafísica y moral* (pp. 101-158). A. Maestre y J. Romagosa (trads.). Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (2000 [1936]). *Estudios sobre autoridad y familia*. R.G. Cuartango (trad.) Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2000 [1937]). Apéndice (1937). En *Teoría tradicional teoría crítica* (pp. 79-87). J.L. López (trad.). Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2000 [1942]). Razón y Autoconservación. En *Teoría tradicional y Teoría Crítica* (pp. 89-120). J.L. López (trad.). Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2003 [1932]). Historia y psicología. En *Teoría crítica* (pp. 22-42). E. Albizu & C. Luis (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2003 [1935]). Observaciones sobre antropología filosófica. En *Teoría Crítica* (pp. 50-75). E. Albizu y C. Luis (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2003 [1936]). Egoísmo y Movimiento Liberador. En *Teoría Crítica* (pp. 151-222). E. Albizu y C. Luis (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

- Horkheimer, M. (2003 [1937]). Teoría Tradicional y Teoría Crítica. *En Teoría Crítica* (pp. 223-271). E. Albizu y C. Luis (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998 [1944-1947]). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. J. Muñoz (trad.). Madrid: Trotta.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social, 1923-1950*. J. C. Curutchet (trad.). Madrid: Taurus.
- Kellner, D. (1993). Critical theory today: Revisiting the classics. *Theory, Culture & Society*, 10(2), 43-60.
- Locke, J. (1999 [1690]). *Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano* (Vol. 138). J.J. García y R. Rovira (trad.). Madrid: Tecnos.
- Maiso, J. (2013). La subjetividad dañada: teoría crítica y psicoanálisis. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 5(5), 132-150.
- Marcuse, H. (1970 [1937]). Filosofía y teoría crítica (1937). *En Cultura y sociedad* (pp.79-96). E. Buligin y E. Garzón (trads.). Buenos Aires: Sur.
- Marcuse, H. (2010 [1928]). Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928). *En H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (pp. 81-129). J.M. Romero, Madrid: Plaza y Valdés.
- Martín, F. N. (2016). El problema del sujeto en la maduración intelectual de Horkheimer. Tras una nueva interpretación. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5(5), 184-204.
- Marx, K. (1863). El capitalismo y la ciencia. Recuperado de <http://www.pctargentina.org/marx-capitalismo-ciencia.htm>.
- Marx, K. (1962 [1844]) El trabajo enajenado. *En Escritos económicos varios*. W. Roces (trad.). México: Grijalbo
- Marx, K. (2007 [1857-1858]). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. P. Scaron (trad.). México: Siglo XXI. Reich, W. (1972). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis (2da Edición)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Merleau-Ponty, M. (1985 [1945]) *Fenomenología de la percepción*. J. Cabanes (trad.). Barcelona: Planeta-De Agostini
- Reich, W. (1972). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis (2da Edición)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rodas, F. C. (2010). El contrato social liberal: John Locke. *Co-herencia*, 7, 99-132.
- Silva, L. (2014). *Entre el polvo del mundo. La irracionalidad, el pesimismo y la compasión en Max Horkheimer*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stirk, P. (1992). *Max Horkheimer. A New interpretation*. Boston: Barnes & Noble Books.
- Wiggerhaus, R. (1986). *La Escuela de Fráncfort*. Romano (trad.). México: Fondo de cultura económica.